

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان -

معهد الثقافة الشعبية

التوحيد و تجلياته السياسية

و السوسيو- ثقافية

نموذج التجربة الموحدية في الأندلس

رسالة لنيل شهادة الماجستير

تحت إشراف:

الأستاذ عبد الرحمان موساوي

تقديم الطالبة:

ابن عامر كريمة

السنة الجامعية 2000-2001

# مقدمة

من بين الأنظمة الرمزية التي وجّه نحوها الإنسان طاقته منذ بداياته الأولى و ربّما أهمّها، هي الدين. شكّل هذا الأخير ولا يزال مادة بحث لا تنفذ لعلوم كثيرة. فهو يعتبر ظاهرة مميزة لجميع المجتمعات الإنسانية، السابقة منها و الحاضرة. فتعريفه إذن لا ينبغي أن يقتصر على الاعتقاد الجاف في إله يكافئ و يعاقب، بل يتجاوزه إلى تطبيق هذا الاعتقاد في الحياة العملية اليومية. ومن ثمّ، سيتناول كظاهرة حضارية ومحضرة للإنسان؛ هذا المخلوق الذي صوّب مرارا حلّ اهتماماته نحو الأشكال الرمزية أكثر من الأشكال النفعية.<sup>1</sup>

ومن المساهمات النظرية الكبرى التي قدمتها بعض العلوم في هذا العصر وذلك في معاملة الدين بصفته حدثا إجتماعيا (Fait social) و بالتالي إنسانيا، مساهمة علم الاجتماع و الأنثروبولوجيا و علم النفس و تاريخ الأديان مع دوركايم (Durkheim<sup>2</sup>) و مالينوفسكي (MALINOWSKI)<sup>3</sup> و فيبر (Weber)<sup>4</sup> وفي ما بعد فرويد (Freud)<sup>5</sup> إذ رغم اختلاف تصوّره للواقع الديني إلا أنهم يلتقون حول فكرة أن الدين ليس وهما، وأنّه غير ناتج عن الجهل أو العاطفة السلبية "تنهد المخلوق المظلوم" كما يقول كارل ماركس.

إنّما هو "الالتزام اتجاه إيديولوجيا معيّنة و أن قوّة هذا الالتزام تنبع من الإيمان"<sup>6</sup> كما تأتي المشاركة في الممارسة الطقوسية في مرحلة ثانية.

ومن هنا ينبغي أن تعامل الاتجاهات الدينية، لا بصفقتها صورا بعيدة لمثال لا يمكن الوصول إليه، و لا بصفقتها إسقاطا هاذيا لرغبات تبحث في الخيال عن تحقّق

<sup>1</sup> A. Rapoport , pour une anthropologie de la maison ,Paris-Dunod ,1972 ,P59 .

<sup>2</sup> E.Durkheim , les formes élémentaires de la vie religieuse , Paris, PUF ,1912

<sup>3</sup> B.Malinowski , Mœurs et coutumes chez les mélanésien - Trois essais sur la vie sociale des indigènes Trobriandais.

<sup>4</sup> M. Weber , l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme.

<sup>5</sup> S.Freud ,Totem et Tabou.

<sup>6</sup> A. Vergote ,Religion, Foi, Incroyance ,Pierre Margoda Editeur, Bruxelles ,1987, P25.

وهي حسب ماكس فيبر، ولكن كواقع معاش، إذ يقول ميرسيا إلياذ (M. ELIADE) في هذا الصدد : " لا يوجد ظاهرة دينية محضة. فالظاهرة الدينية تكون كذلك دائما ظاهرة إجتماعية و إقتصادية و نفسية و بطبيعة الحال تاريخية : لأنها تحدث في الزمن التاريخي و هي مشروطة بكل ما وقع في السابق".<sup>7</sup>

فمن بين الأديان التي اعتبرت نفسها، و لربما لا تزال، بمثابة المحدد الأمثل لسلوك و تصرفات الإنسان و طريقة عيش المجتمعات : الإسلام؛ إذ يحتوي هذا الأخير على قواعد التشريع التي تتطرق إلى كل شؤون الحياة من اجتماع واقتصاد وسياسة .... كما يتضمن مجموعة من المعارف تعتبر كاملة متكاملة.

اعترف به منذ ظهوره كدين و دنيا في نفس الوقت، أو بالأحرى كدين ودولة. إن الإسلام الذي نحن بصده في هذه الأطروحة ليس " الإسلام الكلاسيكي"، إسلام القرآن كما يسميه محمد أركون<sup>8</sup> ، بل "الإسلام التطبيقي" أي إسلام المجتمع، و بالتالي فقراءتنا له ستكون بحسب ارتباطه بنوعية الثقافة السائدة في مرحلة معينة من مراحل تاريخه، ألا و هي العصر الوسيط وبحاجيات المجتمع و المواقع الإيديولوجية و العقائدية - المذهبية.

بدأ بروز العقائد المذهبية في الإسلام و ترسخها ابتداء من القسم الثاني من القرن التاسع الميلادي حيث ظهرت الأرثوذكسيات السنية و الشيعية و الخارجية مدعّمة بكتب الحديث.

<sup>7</sup> M.Eliade , la nostalgie des origines , Paris , Gallimard ,1970 ,P106 .

<sup>8</sup> محمد أركون ، الفكر الإسلامي ، نقد و اجتهاد ،



أما السنيون، فقد اعتمدوا "الصحيحين" للبخاري و مسلم، وأما الشيعة، فكان لهم الكليني و ابن بابويه. وفيما يخص الأحزاب اللاهوتية- السياسية (الفرق) ، فظهرت بعد مدّة من الصّراع العقائدي و السياسي. لا يسعنا المكان هنا للتحدّث عن تلك المنافسة الطويلة الأمد و المركبة بين المذاهب من أجل رهاتان المشروعية الروحية و السياسية، حيث راحت كلّ طائفة تعتبر نفسها وحدها مخلصّة للأرثوذكسية التي تسير على نهج النموذج التدشيني الذي يمكن تحديده في تعاليم القرآن و أفعال النبي محمد.

سنكتفي بالإشارة إلى تلك الاختلافات التي وجدت زادا عند رجال الدين والأنظمة الثيولوجية (Systèmes théologiques) التي يترأسونها، والتي تعمّقت وترسّخت في القرون الوسطى، حيث تنافست مختلف الطوائف على توسيع نفوذها السياسي محاولة إقناع الجميع بأنّها تمثل الصّورة الأكثر نقاءا للأرثوذكسية الإسلامية أي الأكثر قربا من النموذج الأوّل المتمثل في تجربة المدينة.

## مقدمة

لقد شهد التاريخ الإسلامي مرارا عملية تكرار لظاهرة مجيء شخص يدعو إلى العودة إلى الدين الصحيح و توحيد الأمة حوله، فلا يلبث أن يجمع شملها حتى يفتر الحماس و يتصدّع تماسك هذه الأخيرة (أنظر ابن خلدون)<sup>9</sup>. و الأمثلة على ذلك كثيرة، إذ منذ قيام الدولة الأموية إلى الآن، و الحركات المذهبية- العقائدية تتوالى الواحدة تلو الأخرى، جلّها أو كلّها، تقول بشرعية حكمها، موظفة بعض الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية و مختلفة وراء آراء منظرّيها أو روّادها و فقهاءها. عرفت تلك الفرق من سنية و شيعية و حنفية و مالكية و حنبليّة و جعفرية و إسماعيلية... صراعات دموية. فلم يكن من الممكن مثلا، وسط المجتمع القروسطي (Société Médiévale) الشّدِيد التدين، أن تأخذ أيّ مواجهة مهما كانت دوافعها أوطابعها شكلا غير شكل التراع المذهبي والفقهّي، كما كان شبه مستحيل، التفكير في قيام العدل على الأرض دون مجيء المنقذ المخلص من الهلاك.

كما ينبغي الإشارة إلى أن أي مذهب فقهي، لا تكتب له الحياة و لا يحقق له النجاح و الإنتشار إلّا إذا دعم من طرف نظام سياسي ما ومن الأمثلة على ذاك شيوع المالكية في الأندلس و التي تبنتها السياسة الأموية و دعمتها. فانطلاقا من هذه الفكرة سيتم الوقوف عند جدلية العلاقة بين الديني و السياسي، و لعلّ أوّل ما يدفعنا إلى اختيار هذه العلاقة، هو عودة الدين إلى الساحة الإجتماعية-السياسية بكثافة حاليا، وافتراض الخطاب الديني أن الإسلام قد تمّ إقصاؤه عن حركة الواقع.

ليس هذا فحسب، بل يذهب (أي الخطاب الديني) إلى تفسير كلّ مشكلات هذا الواقع الإجتماعية و الإقتصادية و السياسية و الثقافية والأخلاقية على ضوء هذه

<sup>9</sup> ابن خلدون، المقدمة، مكتبة المدرسة و دار الكتاب اللبناني للطباعة و النشر، بيروت، 1961.

الفرضية (أي إقصاء الإسلام من الواقع) التي يحوّلها إلى حقيقة لا تحتل الشك. ويرى في العودة إلى الإسلام و الإحتكام إلى الشريعة الحلّ الوحيد والمضمون. فالمطالبة بدولة الإسلام و شعار الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و الجهاد في سبيل الله، كلّها مفاهيم وشعارات عرفت في العصور السابقة و لا تزال تحرك الشعوب الإسلامية حتى الآن. كما أن التمهيد لفهم شخصية المهدي الموحّدي، و هو النموذج الذي اختير لهذا البحث ليس إلّا جانباً من الجوانب المؤسسة لهذه العلاقة، أمّا الجوانب الأخرى، فترتبط بالمسيرة الموحّدية و بالظروف التي أحاطت بها و بنوعية متلقّيها و بالرواسب التي خلفتها والتي اقتات منها واقع التسعينيات من القرن العشرين (نهاية القرن العشرين).

و قبل الدّخول إلى عمق الموضوع، لنحتفظ بالإفترض التالي : مع كلّ التطوّر الذي أحرز في العصر الموحّدي في كافة الميادين، إلّا أن أهداف العلم بقيت دينية، موجّهة إلى تأييد رسالة خاصّة و عقيدة خاصّة. فبدلاً من أن يكون محرّكاً للفكر، كان محرّكاً للسياسة و منشغلاً بإيجاد أنجع الوسائل لإضفاء الشرعية عليها و تدعيم إيديولوجيتها<sup>10</sup>.

فظاهرة التوحيد إذن ، بعدما كانت ثقافية-دينية، تقول بالرجوع إلى الدّين الصحيح و توحيد الأمة الإسلامية جمعاء حول كلمة " لا إله إلّا الله " ، انتهجت منهج التمييز و المفاضلة و أصبحت بذلك ظاهرة ثقافية - مذهبية - سياسية، انتهت إلى التطرف السياسي القائم على الإقصاء، و من ثمّ تكون الأزمة، أزمة ثقافية ، أزمة فكر لا يميز الجانب الرّوحي للدين من الجانب الأيديولوجي له.

و لعلّ هذا ما ساهم في نجاح الحركات الإسلامية الراهنة في إثارة الجماهير والأمثلة على ذلك كثيرة في إيران، أفغانستان، مصر، الجزائر... كلّ هذه البلدان

<sup>10</sup> Ibn Rochd ( Averroes ) L'accordia religion et de la philosophie, Islam, sindbad , Paris 1988

وغيرها تعرف مطالبة ديموية بقيام دولة الإسلام عن طريق حركات تنشط في الداخل والخارج و تقول بالجهاد المسلح ضد ما تسميه بالحكام الطغاة وبالأنظمة الفاسدة<sup>11</sup>.

كذلك فعل السابقون على: مر التاريخ لجلب العامة إلى الإيمان بقضيتهم ومساندة مشاريعهم: فكل ما نودي به باسم الدين هو في الواقع أداة للصراع وبالتالي ذا منبع إيديولوجي-سياسي.

أما الدراسات الأكاديمية للظاهرة الدينية في العلوم الإسلامية، فقد عودتنا على منهجين و هما منهج الإستشراق و منهج الأنثروبولوجيا.

أما المنهج الإستشراقي، فلم يهتم إلا بعالم الفكر الكلاسيكي الإسلامي و أما الأنثروبولوجيا، فإلى غاية تاريخ ليس بعيد كانت تقتصر على دراسة الأعراف و بتعبير أدق كانت تقتصر على عالم الأولياء (maraboutisme) والطرق الدينية .. و يجدر الإشارة أنه إلى يومنا هذا لم تأخذ الدراسات الأنثروبولوجية والإثنولوجية للإسلام حقها من البحث و التنقيب. و حتى البحوث القليلة التي أنجزت في هذا الموضوع<sup>12</sup>، بقيت ناقصة من حيث التحديد الوافي والدقيق لإشكالية البحث بإستثناء ربما بعضها و على رأسها دراسة الباحث ديقار (Digar) و التي يتساءل فيها عن سبب و كيفية و مدى إمكان الأنثروبولوجيا تقديم مساهمة خاصة و جديدة<sup>13</sup> لمعرفة خاصة و جديدة للإسلام و هو ما يسمى بالإسلامولوجيا (Islamologie).

حظيت الفترة القروسطية باهتمام كتاب و باحثين كثيرين سواء فيما يخص المغرب و الأندلس أو أوروبا المسيحية. و يمكن القول أن عددا لا يستهان به من تلك الدراسات اكتفت بالبحث التاريخي أما الأبحاث الاجتماعية و الأنثروبولوجية و الأركيولوجية فلربما لا تزال غير كافية.

<sup>11</sup> Gills Kepel Jihad .expansion et déclin de l'islamisme. ed Gallimard ,2000.

<sup>12</sup> e: J. Chelhod " L'orient arabe: Un secteur délaissé de l'éthnographie française "Objet et Mondes , 6 (1) P.P 31-38

- J.P. Digar "Perspectives anthropologique sur l'Islam " revue Française de sociologie, XIX - 1978 , 497-523

كانت الخطوة التي قام بها المتأسين العربي غزيري في هذا الميدان تستحق الثناء حيث أصدر " فهرس المخطوطات الأندلسية " عام 1770 و عزّزه بنصوص عربية كثيرة عن تاريخ الأندلس. كان هذا الفهرس، حافظاً على الإطلاع على المصادر العربية المخطوطة في التاريخ الإسلامي بالأندلس. فكانت النتيجة أن ظهر كتاب "التاريخ النقدي لإسبانية و الحضارة الإسبانية " للمؤرخ الإسباني ماسدي و كتاب "تاريخ دولة العرب في إسبانيا" للإسباني أيضاً خوسيه كيندي ثم "تاريخ المسلمين في إسبانيا حتى عصر المرابطين " لدوزي الهولندي.

إنّ التكلم عن الفترة القروسطية يحتم الإفصاح عن واقع تاريخي يبدو مبهما لدى البعض، وهو أنّ هذا التحقيب يقع في الحقيقة بين مفهومين للتاريخ و الحضارة : مفهوم شرقي-إسلامي يعود إلى عهد ما قبل نزول الكتب المقدسة الأولى و مجيء الرسل و الأنبياء و مفهوم غربي-أوروبي، يرجع وجوده إلى مجده الأول مع الإغريق ثم الرومان. أما المفهوم الغربي الإسلامي و الذي يضمّ المغرب و الأندلس، فيبدأ من الفتح الإسلامي و كأن ما سبق ذلك يرجع إلى ما قبل التاريخ. و الحاجة هنا إلى البحث و التحليل لا تقل أهمية لمعرفة ذلك الإنسان المغربي قبل دخوله الإسلام، كيف كان يعيش؟ ما كانت معتقداته؟ كيف كان تكوينه النفسي و العقلي و كيف كان مروره من نمط حياتي معين إلى نمط آخر، جديد عليه نسبياً. كيف استقبل هذا النمط المقترح أو المفروض عليه؟ و الأهم من ذلك كيف مارسه؟. كل هذا لا يزال يحتاج إلى التنقيب و الدراسة دراسة علمية.

كما ينبغي التذكير أن ما يسمى بعصر الظلمات أو القرون الوسطى في أوروبا هو في نفس الوقت عصر انتعاش حضاري للغرب الإسلامي و للأندلس خاصة.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> أنظر إين خلدون، "العبر، بيروت، 1964.

- أنظر المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، القاهرة، 1949.

يمكن الإضافة إلى هذا النوع من التحقيق، نوعا آخر، تكلم عنه بوضوح الباحث محمد القبلي<sup>14</sup> و يتمثل في الفصل بين الفترات الزمنية من الجانب السياسي، أي قيام حكم مكان آخر دون إغفال الفترات الإنتقالية التي تعتبر الجسر الذي ترم منه الحضارة من بيئة إلى أخرى و تساعد على فهم ما سبق من أحداث و ما سوف تؤول إليه، و هذا ما سيعتمد في هذا البحث.

أما عن أسباب اختيارنا لهذا الموضوع فهي موضوعية و ذاتية.

الأسباب الموضوعية : يعود سبب تركيزنا على الفترة القروسطية إلى ظهور المهدي بن تومرت فيها كحركة هادفة و مشروع دولة و مجتمع. ففكرة تدعيم الحاكم بهبة لدية (charisme) و محاولة إعادة إنتاج مفهوم الدولة الإسلامية في عهدها الأول و إعادة إنتاج شخص الرسول محمد الهاشمي عبر ابن تومرت "المهدي المعصوم"، و أهمية الدين في تثبيت شرعية السلطة و إراقة الدماء باسم الدين. كل هذا دفعنا إلى اختيار هذه الفترة التي عرفت تفاعلات لا حد لها و بالتالي، فعلاقة الدين بالسلطة في تفاعلها و تصادمها و تكاملها سوف تستمر إلى ما بعد الدولة الموحدية، أي إلى ما بعد التصدع الفاصل على إثر انكسار الجيوش الموحدية بمعركة العقاب 609 هـ / 1212م. هذا، و يمكن إضافة أن فكري التفوق الديني و الفرقة الناجية كانتا تغمران الفكر القروسطي كله حيث عرفتاهما أوروبا المسيحية مع مختلف فرقها: الكاثوليكية و الأرثوذكسية و البروتستانتية بكل تشعباتها. لن يسعنا المجال هنا للتوسع في هذا الموضوع لأنه وحده يمكن أن يشكل أطروحة بأكملها بل أطروحات، ونكتفي بالإشارة إلى دور الكنيسة و على رأسها البابا في نشر مثل هذه الأفكار ولعل أهمها توزيع صكوك الغفران من طرف رجال الدين. كما عرف هذان المفهومان في الشرق و الغرب الإسلاميين حيث احتكرهما أهل السنة لأنفسهم ، وكذلك فعل

<sup>14</sup> أنظر محمد القبلي، حوار تاريخ المجتمع المغربي في العصر الوسيط. نشر فلك 1998.

الشعبة و الخوارج .... إذ حاولت كل فرقة تمريره على أساس ادعاء لاهوتي ديني رغم أن أصل منشئة تاريخي و سياسي.

و زيادة على كون العصور الوسطى مرحلة تاريخية هامة في حياة البشرية جمعاء، فهي أيضا "حالة ذهنية" كما يصفها الباحث فؤاد زكريا<sup>15</sup>. و لو نظرنا إليها "من حيث هي أسلوب في التفكير لوجدنا أنها حالة قابلة للتكرار في مجتمعات كثيرة، وأن العصور الوسطى ليست تلك المرحلة التي انقضت منذ أربعة أو خمسة قرون فحسب وإنما هي أيضا وضع نجد له نظائر في صميم العصر الذي نعيش فيه. فكل من يفكر على أساس أنه يملك حقيقة مطلقة و يضع حاجزا بين هذه الحقيقة و بين قابلية المناقشة والنقد، وكل من يتخذ لحججه سنداً وحيداً من الإستشهاد بالنصوص أو اقتباس أقوال القدماء أو الرجوع إلى السلف الصالح ، يفكر بعقلية القرون الوسطى .."<sup>16</sup>

فالحاجة اليوم ملحة لتجاوز نمط التفكير الوسيطى و تحرير العقل من الإستشهادات و الإقتباسات و الإرتكان المطلق إلى سلطات فكرية لا تناقش، "فلكل مجتمع عصوره الوسطى، حتى في صميم عصرنا الحاضر ، و لكل مجتمع حاجته إلى تجاوز الفكر السلطوي ومواجهة المشكلات مباشرة بمنطق العقل ومشاهدات الحس وخبرة الممارسة و التجربة"<sup>16</sup>.

أما عن اختيارنا للأندلس كحيز مكاني لهذا البحث ، حيث أخذ فيه التوحيد صبغة خاصة سواء في الميدان الديني أو الثقافي الفكري فيعود للأسباب الآتية ذكرها:  
أحدث بسط النفوذ الموحدى على الأندلس تغيرات كثيرة ليس في الأوضاع السياسية و الإدارية فحسب، بل و في الأوضاع الفكرية و الثقافية أيضا.

<sup>15</sup>فؤاد زكريا ، الإسلام و السياسة- العلمانية ضرورة حضارية - © موقع للنشر ، الجزائر ، 1995 ، ص285.

<sup>16</sup> نفس المرجع ص 286

لم تعرف أي حقبة في التاريخ الإسلامي كله هيمنة العقل كما عرفتھا الأندلس الموحدية، الشيء الذي أدى إلى السماح باستيعاب المفاهيم الفلسفية وجعلها تقترب من الخطوط الدينية العريضة، كما جعل تحويل العاصمة الموحدية إلى قرطبة في عهد عبد المؤمن بن علي خليفة المهدي بن تومرت ثم إلى إشبيلية في عهد أبي يعقوب يوسف (ثاني الخلفاء الموحدين) السبب الأكثر أهمية ربما لتكون جل الإنتاجات المادية و الفكرية الموحدية بل أعظمها أندلسية الموطن.

هذا من جهة و من جهة أخرى ، يعود اختيار الأندلس إلى كونها بعيدة نسبيا عن الفضاء الذي ولدت فيه فكرة التوحيد و نمت على الطريقة " التومرتية " بمعنى أن الأندلس لم تعرف محمد بن تومرت شخصا كما لم تعيش فترة مفهوم التوحيد كعقيدة ( دينية و إجتماعية) للموحدين.

فالأندلس أرض الحضارة الراقية وجمال الطبيعة المتميزة التي طالما تغنى بها الشعراء و الكتاب و كان من أبرزهم ، الوزير لسان الدين بن الخطيب الذي يقول : " خص الله تعالى بلاد الأندلس من الريح و غدق السقيا، و لذات الأقوات، و فراهة الحيوان و درور الفواكه و كثرة المياه، و تبحر العمران، و جودة اللباس ، و شرف الآنية و كثرة السلاح ، و صحة الهواء، و ابيضاض ألوان الإنسان، و نبل الأذهان و قبول الصنائع و شهامة الطباع، و نفوذ الإداري و أحكام التمدن و الإعمار، بما حرمه الكثير من الأقطار مما سواها " <sup>17</sup>.

تنوعت العناصر التي عمرت الأندلس بعد الغزو الإسلامي من حيث الجنس والعقيدة و الثقافة ، حيث كان منهم العرب الفاتحين أو الغزاة (حسب المراجع) الذين سموا بالبلديين و العرب الوافدين و نعتوا بالداخلين، و الأسباب المسالمة أي الذين أسلموا، و العجم الذميين أو المستعربين الذين بقوا على دينهم في ظل الحكم

<sup>17</sup>المقري، نفح الطيب، ص 166



الإسلامي، وجيل المولدين و هم ثمرة التزاوج بين رجال العرب ونساء الإسبان، ثم البربر الذين رافقوا طارق بن زياد في حملته على الأندلس أو الذين هاجروا من بلاد المغرب بعد ذلك.

يبقى عدد هؤلاء السكان غامضا لانعدام وجود معطيات إحصائية تحدده و لو بطريقة تقريبية كما أن فرضية الانتشار السكاني المشروط بالواقع الجغرافي من انخفاض وعلو و خصوبة و وفرة المياه و المراعي ، تفرض نفسها في هذا البحث. ويؤكد ليفي بروفونسال (Lévi-provençal)<sup>18</sup> من جهته أن استقرار البربر في المناطق الجبلية الأندلسية كان رغما عنهم، لأن العرب احتفظوا لأنفسهم بالأراضي الخصبة والمناطق المنبسطة. فبما أن البربر عاشوا دائما في مناطق وعرة فإن الحياة الجبلية في الأندلس لن تمثل بالنسبة لهم مشكلا كبيرا إذ اهتموا بالزراعة في المناطق المرتفعة بهضبة الميزيتا الوسطى، وسفوح جبال السيرا ، وتربية المواشي وغرس الأشجار والتمتع بالاستقلالية من العرب المتسلطين.

غير أن الدكتور حسين مؤنس<sup>19</sup> يرى خلاف ذلك إذ يعتقد أن العرب لم يخصصوا أنفسهم دون البربر بأحسن الأراضي ، و يرجع أسباب ثورة البربر لسوء معاملة العرب لهم، و يعزز رأيه بأن العرب الأوائل الذين نزلوا الأندلس مع موسى بن نصير تحالفوا مع البربر الذين دخلوا الأندلس مع طارق بن زياد وتسموا جميعا بالبلديين. نفر هؤلاء البلديون من العرب الشاميين حين أرادوا مشاركتهم في أراضي الأندلس و يؤكد ذلك بقوله " أن المسلمين الأوائل الذين دخلوا البلاد عربا وبربرا، استقروا حيث نزلوا أو ساروا، ولجأ كل فريق منهم إلى ما يناسب مزاجه من النواحي، فأما العرب فكانوا يفضلون دائما البساتين والمنخفضات والنواحي الدافئة والقليلة المطر في الجنوب و الشرق والغرب، وناحية سرسقطة، وأما البربر

<sup>18</sup> Lévi - provençal , Histoire des musulmans d'Espagne, Leyde , 1932 , tome I , p.87

<sup>19</sup> حسين مؤنس ، فجر الإسلام ، القاهرة : 1959، ص 388.

فكانوا في بلادهم يعيشون في بلاد جبلية عالية، فألفوا مثل هذه البلاد في الأندلس و استقروا فيها باختيارهم<sup>20</sup>.

و لعل الأرجح هو الأخذ بالرأين معاً، إذ أن البربر ثاروا ضد العرب الشاميين انتقاماً منهم بسبب قمعهم للثورة التي قاموا بها في الأندلس. و عند الانتهاء منهم، يلتفتون إلى العرب البلديين لأنهم عانوا كثيراً من سوء معاملة هؤلاء لهم ، واحتكارهم لأخصب الأراضي.

يعتبر العنصر البربري أهم المكونات الديمغرافية للمجتمع الأندلسي. وعرف منهم بنو البرزلي في قرمونة، بنو هرزون في شريش، بنو ذي النون ببويدة، بنو رزين بالسهلة ، بنو غوسجة، بنو صبرون بن شبيب، بنو وهب بن عامر، بنو عزون وبنو النعمان في المنطقة التي تحيط بمنطقة سالم و التي تضم شنتبريه و السهلة و وادي الحجاره و تمتد هذه الكتلة شرقاً فتشمل مناطق طلييرة و ماردة و قورية حتى المحيط عند قلنيرة. كما أن عدداً كبيراً من البربر كان يسكن مناطق ما وراء الدروب أي شمالي نهر التاجة والدويرة. "وقد لعب البربر دوراً هاماً في تاريخ الأندلس، إذ يرجع إليهم الفضل الأعظم في نشر الإسلام والجهاد في سبيله، كما أنهم اختلطوا بأهل البلاد اختلاطاً وثيقاً، وكانوا للعرب أعواناً في تغلغل الإسلام في سائر أنحاء البلاد، الأمر الذي يجعل الطابع البربري ظاهرة واضحة في جنوب الأندلس حتى الآن"<sup>21</sup>.

و خلاصة القول، أن الأندلس لم تعرف التوحيد إلا كثقافة عن طريق الطلبة الذين كان يعيّنهم الخليفة الموحي عبر كامل أرجاء الإمبراطورية بصفتهم " إدارات الدولة " و ممثليها و ناشري أفكارها و كسياسة وجدت نفسها خاضعة لها بعد تعرضها للخطر المسيحي la reconquista cristiana الذي لم يتوقف حتى استرد شبه

<sup>20</sup> نفس المرجع و نفس الصفحة.

<sup>21</sup> نفس المرجع ص 390.

جزيرة إبيريا بأكملها<sup>22</sup>. وأكثر من ذلك، تكمن أهمية الأندلس في التاريخ الموحد في كونها من أول الأسباب التي ساهمت في أفول حضارة الموحدين، الشيء الذي يدفع إلى طرح السؤال التالي و إن كان يتعذر علينا في الوقت الراهن محاولة الإجابة عليه : لو بقي الموحدون في المغرب العربي و لو لم يعمروا إلى الأندلس و يسيطروا عليها نفوذهم ألم يكن بإمكانهم تجنب كل تلك الثورات التي أنهكت قواهم سواء في الداخل أو في الخارج ( المسيحيين ) ؟.

لم تستمكن عقيدة التوحيد من إيجاد إيديولوجيا موحدة (unificatrice) تحافظ على توازنها و تدفعها إلى الأمام، بل على العكس، لقد فقدت شرعيتها و فشلت في نيل دعم كافة الأمة لها زيادة على نيل القوات المحلية الأندلسية منها بإفشالها لفعاليتها.

هذا المنعرج الذي أخذته فكرة التوحيد و تجلياتها السياسية و سوسيوقulturelle يمكن لمسه اليوم من خلال منعرج آخر شبيه به تمر به الجزائر اليوم و هو تصاعد الإسلاموية. فالدارس لهذه الظاهرة يلاحظ أولا عدم وجود منظرين للإسلاموية في الجزائر كما يوجد مثلا في مصر ( حسن البناء، سيد قطب أو المودودي في الهند الإسلامية ... ) و بالتالي تكون هذه الظاهرة قد أتت من الخارج و وجدت فضاءا مناسباً تغمره أحاسيس الثورة الكامنة و المعاناة من الظلم فتتشكل حسب القوالب والألوان المحلية، و في بضعة سنوات، تصبح من أكثر الحركات نشاطا و دموية.

الأسباب الخاتمة : تعتبر قصة "حي بن يقظان" لكتبتها ابن طفيل<sup>23</sup>، اللبنة الأولى التي انطلقت منها فكرة هذا البحث. فعبر قراءتنا المتكررة لها و تشبعنا بمحتواها المعرفي الغني، لمسنا فيها بُعدا أنثروبولوجيا يستحق التريث و الدراسة عن قرب.

فزيادة على ابتكارها و نجاحها في توظيف الرمز الديني القرآني في سرد قصة الإنسان و من ثم مساره الروحي و الديني و تشكل معرفته لنفسه و للعالم المحيط،

<sup>22</sup> راجع باب الحضارة الموحدية من الفصل الأول.

<sup>23</sup> ابن طفيل، حي بن يقظان، تقديم و تحقيق، فاروق سعد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1400هـ - 1980م.

تعتبر هذه القصة حقلاً يمكن للدارس أن يتابع من خلاله مراحل تكون الإحساس الديني عبر التاريخ الإنساني مع انتقال معرفته من حسية إلى عقلية إلى صوفية إشراقية. فما تعرض إليه ابن طفيل من خلال حي بن يقظان، هو دراسة لروح عصره من انسجام و تناقض. فقد عرف القرن الثاني عشر غليانا مذهيبا زيادة على بلوغه قمة العقلانية وقمة الروحية مع الفلسفة والمتصوفة.

و في سعيننا لفهم خصوصيات عصر ابن طفيل و نظام الحكم القائم آنذاك والمذهب العقائدي المتبع خصوصا ونحن نعيش حالة إرهاب فكري وجسمي، اتضح لنا أن وضعنا الراهن ليس بشيء جديد وإنما عرفه التاريخ الإنساني منذ عهوده الأولى، فتمكن البعض من التخلص من الخلط بين الديني والديوي، وانتهج المناهج العلمية في قراءة وتحليل النصوص و في رؤية التاريخ و المجتمع ، كما هو الحال في الغرب وبقي البعض الآخر مكبلا فكره بقيود الأسطورة و ذلك شأن المشرق الإسلامي.

يندرج المنهج الذي اعتمد في هذا البحث و الموضوع الذي ينطبق عليه في المنظور الشمولي (perspective holiste) إذ يسعى إلى الإحاطة بظاهرة دينية - إجتماعية كلية (وهي ظاهرة تسييس الدين) و يحاول من خلالها جرد (inventorier) العناصر المؤسسة

"المرفولوجيا" للموضوع (أي التوحيد) بهدف اكتشاف وتفسير العلاقات الداخلية أو بعبارة أخرى نشاط هذه الظاهرة الكلية. يقول موس (Mauss) في هذا المعنى: " ما هو حقيقي ليس الصلاة أو القانون، و لكن ميلانيزي (Mélánésien) هذه الجزيرة أوتلك"<sup>24</sup> وعليه يمكن استنتاج أنه بإمكان الأثرولوجيا المساهمة في تطوير المعرفة بالإسلام وذلك بموضعتة (en la replaçant) في سياقه التاريخي، الإجتماعي، الإقتصادي ... للشعوب التي تمارسه.

<sup>24</sup> M. Mauss cité , revue française de sociologie , op cit, p. 498.

## المنهجية

علما بأن كل حقل يوجد مقارنته الخاصة به حسب خصوصياته الثقافية والإجتماعية، سنتهج هذه الدراسة المنهج الأنثروبوتاريخي، فلماذا هذا المنهج بالتحديد؟

المنهج الأنثروبوتاريخي في تصورنا هو المنهج الأمثل الذي يسمح بالإحاطة بمفهوم ليس بغريب عن الحياة الإجتماعية، الثقافية و السياسية للإنسان المسلم المعاصر. فالمناداة بتوحيد المسلمين تحت شعار " لا اله إلا الله " و الخضوع لخطة المنادي (المهدي أو الزعيم أو الرئيس أو الشيخ...) الذي يستغل تردّي الأوضاع السياسية والإقتصادية للمجتمع ويلعب على وتر المخيال الجماعي لإحياء الحنين إلى شخص الرسول و إرادته "المثالية" لشؤون المؤمنين دينيا و دنيويا، تجعل الباحث يتساءل عن الأسباب التي تدفع في كل مرة إلى توظيف الدين و اتباع المناهج الإقصائية للوصول إلى الهدف المنشود، و هو بطبيعة الحال السلطة السياسية.

هذا الجانب من البحث لا يمكنه أن يلم بالموضوع إماما تتمناه شاملا نوعا ما إلا إذا عاد إلى التجارب التاريخية الأخرى ليلمس عملية التكرار (récence) التي شهدتها و لا تزال ظاهرة ظهور المنقذ الذي يتم على يده الخلاص و الخروج من الأزمة التي يعيشها المجتمع. والنموذج المختار هنا هو التجربة الموحدية تحت قيادة المهدي بن تومرت و القراءة "الجديدة" التي جاءت بها لمفهوم التوحيد أي نظريا الأمر المعروف والنهي عن المنكر، وعمليا الإقصاء في كامل أشكاله.

تنقسم هذه الدراسة إلى مقدمة وأربعة فصول تبوّب حسب العناصر التي تحتويها وأخيرا الخاتمة.

**مقدمة :** و تشتمل على تمهيد للموضوع ثم طرح الإشكال والفرضيات ومحاولة ربطها بالأزمة السياسية أو الدينية ( حسب المفاهيم والمواقف) الراهنة ثم التطرق إلى الأسباب الموضوعية و الذاتية لإختيار هذا الموضوع.

**I- الفصل الأول :** هو عبارة عن عرض ملخص للتاريخ الموحدى و يتضمن ثلاثة أبواب .

**أ-الباب الأول :** الأوضاع السياسية العامة قبل قيام الحكم الموحدى.

**ب-الباب الثانى :** الحركة الموحدية.

**ج-الباب الثالث :** المظاهر الحضارية الموحدية فى الأندلس.

**II- الفصل الثانى :** يهتم بالعوامل التى ساعدت على ظهور و نجاح حركة المهدي و الأرضية التى احتوت هذا النجاح.

**III- الفصل الثالث :** يتضمن الأسس النظرية التى تقوم عليها الحركة الموحدية و يشمل :

**أ-الباب الأول :** تحليل مفهومي التوحيد و التمييز.

\*التوحيد فى معناه التاريخي الفلسفي ثم العقائدي (التومرتي).

\*التمييز على الصعيد الفكري ثم الاجتماعي الطبقي.

**ب-الباب الثانى :** التطرق إلى مفهوم ثالث يعتبر كنتاج للمفهومين السابقين، و هو مفهوم الجهاد فى معناه الدينى ثم التاريخي.

## VI- الفصل الرابع : يتعلق بمفهوم المنقذ كاعتقاد دائم التجدد و علاقته

بالتطرف و يحتوي على ثلاثة أبواب:

أ- الباب الأول : مفهوم المنقذ كاعتقاد دائم التجدد.

ب- الباب الثاني: المطالبة بالعودة إلى الدين الصحيح.

\* (التطرف).

ت- الباب الثالث - ظاهرة الإسلامية عموما.

\* الإسلامية الجزائرية نموذجاً.

### الخاتمة .

هذه إذن هي الخطوط العريضة التي احتوت عليها هذه الدراسة التي لن نضع  
اللمسات الأخيرة فيها دون التقدم بالشكر والإمتنان إلى السيد المشرف عبد الرحمان  
موساوي على صبره وحلمه معنا، وعلى نصائحه القيمة التي أفادتنا في هذا العمل.  
دون أن ننسى فضل الأستاذ مزوار بلخضر الذي أمدنا بالمساعدة البيبليوغرافية  
و كان لنا المشجع الدائم زيادة على الدعامة البسيكلوجية التي لم تنضب يوماً من  
طرف العائلة و الأصدقاء.

# الفصل الأول



## عرض ملخص للتاريخ الموحيدي.

الباب الأول: الأوضاع السياسية العامة قبل قيام الحكم الموحيدي.

الباب الثاني: الحركة الموحدية.

الباب الثالث: المظاهر الحضارية الموحدية في الأندلس.

# الباب الأول:

الأوضاع السياسية العامة قبل قيام الحكم  
الموحد.

## 1- أهمية تاريخية :

عرف الإسلام ابتداءً من القرن الحادي عشر الميلادي في المغرب والأندلس تغيراً في توجهاته الإنسانية التي ميزته طويلاً وحددت خطوطه المستقبلية العريضة. ولعل أكثر ما يميز تلك الحقبة هو صعود العنصر البربري للحكم وإنشاؤه إمبراطوريتين على التوالي: المرابطية ثم الموحدية. جاءت هذه الأخيرة بقراءة جديدة نسيها المفهوم التوحيد الذي جعلته شعارها الأول واستمدت منه اسمها وحاربت تحت لوائه وطوت المغرب كله وقسماً من الأندلس تحت سلطاتها.

إن التكلم عن الأندلس الموحدية يحتم على الباحث العودة إلى الفترة التي سبقتها أو بالأحرى إلى العهد المرابطي وإلى الحضارة المرابطية التي عمل البعض عن وعي أو غير وعي على تقليص دورها في البناء الحضاري الموحد وطمس ثقافتها التي تشبع بها الأندلسيون وأصبحت تشكل جزءاً هاماً من حياتهم اليومية حتى بعد سقوط المرابطين. فليس غريباً إذن أن يكون الناس بعد نصف قرن من الوجود الموحد في شبه الجزيرة لا يزالون يخضعون إلى الأنظمة الفكرية والثقافية المرابطية. وهذا في الواقع ضريبة تدفعها كل دولة فتية تقوم على أنقاض دولة أخرى.

فالمرور من حكم إلى حكم ومن فكر إلى فكر آخر ليس آلياً، وإنما يحدث بالتدرج وذلك باختفاء الجيل المخضرم وظهور جيل جديد لأن تاريخ كل فكرة أو كل ثقافة مرتبط أشد الارتباط بتاريخ المجتمع الذي يحملها.

من هنا يتضح أن المفهوم الموحد للدين في الأندلس، بل والوجود الموحد أصلاً، جاء نتيجة أزمة أو أزمات، أولها سقوط الخلافة الأموية بالأندلس وظهور الدويلات والطوائف التي أحدثت شقاً عميقاً بين المسلمين صعب غلقه على الفور، لكن رغم ذلك، تمكن الأندلسيون من النهوض من جديد وتحقيق نوع من الوحدة

تحت الحكم المرابطي ولو أنها ضعفت بسرعة لتترك مكانها لمحاولة تركيبيه جمعية جديدة في منظور خاص مع مجيئ الموحدين.

ينبغي كذلك الإشارة إلى نقطة سكت عنها التاريخ طويلا ولم يطلق عليها الضوء إلا في الفترة الأخيرة. يخص بالذكر هنا الباحث دومينيك أورفوي (Dominique Urvoy)<sup>1</sup> الذي تمكن من توضيح في أحد أجزاء كتابه "عالم العلماء المسلمين" أن الفكر الديني المرابطي لم يكن أنثروبومورفيا (anthropomorphiste) محضا، وأنه كان ضحية نقد غير موضوعي، ولو أنه من غير المدهش أن يقذف به هكذا بما أن منتجي هذه الأحكام وناشريها من أعدائه الموحدين. يقول هذا المفكر أنه حصل طلاق بين علم الأصول والعلوم الأخرى لكنه لم يدم طويلا، وقد صادفت هذه الأزمة المرحلة الأخيرة من حكم المرابطين التي ظهرت فيها كذلك دراسات تطرقت إلى الرأي وإلى علم الكلام مع البطليوسي ويحيى بن عمر بن سعدون القرطبي وأبو بكر بن عربي والقاضي عياض...

كما أن إحراق كتب الغزالي، أحدث أزمة خائفة بين علماء الأندلس، أدت بدورها إلى اهتزاز كيان السلطة المرابطية في أعين هؤلاء العلماء وأعين الناس جميعا بعد ذلك.

يستنتج من هذا كله أن التهمة الموجهة للحكم المرابطي على أنه لم يعترف إلا بعلم الفروع لا تصح إلا جزئيا. صحيح أن الاتجاه الرسمي المرابطي كان يدعو إلى ذلك ولكن ليس الواقع الاجتماعي والثقافي. كما أن مسألة العمل بالفروع ورفض الرجوع إلى الأصول لم تصبح إشكالية إلا مع نهاية الفترة المرابطية. والأهم من ذلك كله أن إزاحة هذا الاتجاه لم تكن إلا مؤقتة لأنه في حقيقة الأمر، لم يكن من الممكن محوه نهائيا وبالتالي، كانت العودة إلى الأصول حتمية دينية-سياسية وتاريخية.

<sup>1</sup> Dominique Urvoy, Le Monde des Ulémas andalous - du VI/ XI « s » au VII/ XIII « s », Librairie DROZ, 1978.

كان المغرب آنذاك منقسما سياسيا إلى ثلاثة أقسام: قسم بإفريقية ويحكمه بنو زيري، قسم بالمغرب الأوسط ويحكمه بنو حماد وقسم ثالث بالمغرب الأقصى ويحكمه المرابطون.

- أما قسم إفريقية و الذي كان يحكمه بنو زيري، فيعود تأسيس دولتهم إلى بلكين بن زيري حوالي سنة 972 م/361 هـ.

يجدر الإشارة هنا إلى أن الحاكم واثان آخران بعده هما المنصور وباديس كانوا متمسكين بولائهم للخلافة الفاطمية التي كان مقرها بمصر. لكن الأمور تغيرت بعد تولي الحاكم الرابع الحكم وهو المعز بن باديس، بخروجه عن طاعة الفاطميين وعدم ولائه لهم. فكانت النتيجة أن أرسلوا له جماعات هائلة من بدو بني هلال وبني سليم؛ الشيء الذي جعل ملكه يتقلص إلى أن أصبح لا يتعدى المهدية. أما باقي بلاده، فقد انقسم بين الهلاليين وأمراء آخرين مثل بني خراسان بتونس وبني جامع بفاس وبني الورد ببترت.

- أما القسم الثاني وهو المغرب الأوسط، فكان يخضع لحكم حماد بن بلكين بن زيري الذي خلفه ابنه القائد 419 هـ. 446 هـ/1029 م. 1054 م ثم بلكين بن محمد سنة 446 هـ. 454 هـ/1054 م. 1062 م ثم الناصر بن علناس 454 هـ. 481 هـ/1062 م. 1087 م الذي اتخذ بجاية عاصمة لحكمه وتخلّى عن قلعة بني حماد.

- وعند عودة بن تومرت إلى المغرب، كان على رأس الدولة العزيز بن المنصور بن الناصر. هذا وكانت بجاية قد أصبحت قبلة للعلم في عهد هذا الأخير 481 هـ. 498 هـ/1087 م. 1105 م.

- أما المغرب الأوسط الغربي فكان تحت سلطة المرابطين وقبائل زناتة وبنو ومانوا وبنو إيلامي وبنو عبد الواد<sup>2</sup>.

2 أنظر أبو ضيف محمد عمر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982.

لقد بدأ الوجود المرابطي في مغرب داهمه العرب الرحل من بني هلال وبني سليم الذين انتشروا في معظم أنحاء وأكثروا التخريب والتدمير فيه زيادة على خطر النورماند الذي ما فتئ يكبر، وأندلس ممزقة، اشتد إلحاح الإسبان عليها بجيوشهم تحت قيادة ألفونس السادس.

- امتد الحكم المرابطي للأندلس ما يقارب مدة مائة عام. أكبر ما حققه هذا الأخير هو إجلاء الخطر على شبه الجزيرة في معركة حاسمة تدعى بمعركة الزلاقة 499 هـ / 1086م حيث وجه المسيحيون بعد ذلك أنظارهم إلى المشرق وقاموا بالحروب الصليبية.

- بعد وفاة ابن ياسين، الحاكم المرابطي، في إحدى المعارك، خلفه يوسف بن تاشفين الذي اتخذ مدينة مراكش عاصمة للدولة المرابطية نحو 453 هـ / 1061م وتمت الوحدة السياسية للأندلس. إلا أنه لم يسهل على المرابطين التأقلم مع الحضارة الأندلسية القائمة آنذاك، كما شاع عنهم أن معاملتهم لسكان الجزيرة لم تكن جيدة. يمكن إرجاع هذا إلى النسق التربوي الصارم الذي لقن لهم زيادة على كونهم قد عاشوا في أحضان طبيعة موحشة عدوانية، الغلبة فيها للأقوى دائما.

استطاع المثلثون (أي المرابطون)؛ لما كانوا يتمتعون به من قوى سياسية وحرية، السيطرة على الأندلسيين إذ كانوا يجولون البلاد مسلحين، وليس غريبا أن يحاولوا ممارسة القوة على الناس التي كانت تحتقرهم وتنفر منهم، كما يظهر أن مجموعة من الأشخاص في تلك الفترة، انتهزت الفرصة وتلثمت مقلدة في ذلك المرابطين وبطشت بالسكان<sup>3</sup>.

لقد قل في أيام الدولة المرابطية في الأندلس تسلط اليهود والنصارى في الأمور "بعد أن كان حكم ملوك الطوائف قد أمل الناس لكثرة ما كان في عهدهم من

3 أنظر عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي، دار العلم للملايين، بيروت، 1982 .

الشراف ومن الحروب التي ضيعت بلادا كثيرة فنقلتها من حكم ملوك الطوائف المسلمين إلى حكم ملوك الإسيان النصارى<sup>4</sup>.

فعظم نفوذ الفقهاء في ذلك العصر لدعوتهم الناس إلى مبايعة المرابطين ونصرتهم ورفع رايته حتى شاركوا الولاة في الحكم وأصبح للقاضي "السلطة والرقابة على القضاء والفتوى والشورى والخطبة (يوم الجمعة) وعلى أحكام السوق كلها، مما كاد يجعله حاكما فردا، مال في العديد من الأحوال إلى شئ من الإستبداد وإساءة التصرف"<sup>5</sup>، مما دفع بن القصيرة الإشبيلي (ت. 508 هـ) إلى الكتابة إلى قاضي الجماعة بقرطبة ابن حمدين على لسان يوسف بن تاشفين: "استهد الله يهدك واستعن به يعنك في صدرك ووردك، وتولى القضاء الذي ولاكه الله بمجد وحزم وجلد وعزم. وامض القضايا على ما أمضاها الله تعالى في كتابه وسنة نبيه... وآس بين الناس في وجهك وعدلك ومجلسك حتى لا يطمع قوي في حيثك ولا يياس ضعيف من عدلك..."<sup>6</sup>.

ينبغي الإشارة إلى أن الهوة بين الحكام المرابطين والرعية كانت عميقة بسبب ضعف شخصية الأمير علي بن يوسف بن تاشفين الذي أيقظ طمع أفراد أسرته في ملكه. كما ظهر في عهده تأثير النساء على الحكم وتدخلهن فيه بصفة جليلة، حيث أصبحن يلعبن دور المستشار في البلاط أحيانا، ودور المقرر والمصدر للأحكام في أحيان أخرى.

لم تكن هذه الظاهرة غريبة عن المجتمع اللّمتوني الصحراوي، حيث كانت المرأة دائما تتمتع بحرية كبيرة ولرايها من الأهمية ما يجعلها تساهم في أخذ القرارات، وهذا تكون قد حافظت في البلاط المرابطي على نفس المكانة التي كانت تحتلها في

4 عمر فروخ المرجع نفسه، ص 53.

5 المرجع نفسه، ص 54.

6 المرجع نفسه، ص 53.

الصَّحراء. ولعل هذا يعزز ما يراه المراكشي<sup>7</sup> بشأنهم إذ يقول أنهم، وخاصة اللواتي  
كن ينتمين إلى العائلات الكبيرة من لمتونة ومسوفة، كن يحمين أناسا عرفوا بمساهمتهم  
في تخريب البلاد والمجتمع.

---

7 انظر المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، ط 7، الكتاب، النار البيضاء 1978.



## الباب الثاني



# الحركة الموحدية

في خضم هذا الصراع السياسي-العقائدي الذي كان يدك أركان الدولة المرابطية والضعف المادي الذي عرفته الخلافة آنذاك، ظهرت الحركة الموحدية وهي حركة قائمة على التجديد والتشدد في تطبيق الشعائر الدينية والعودة إلى الصورة الأولى للدين الإسلامي وإلى أصوله الروحية. كان ذلك بتشكيل مذهب أو ادعاء الإتيان بمذهب جديد، ظهر ابتداءً من القرن الثاني عشر الميلادي وبدأ يذيع صيته بتحالف بربر مصمودة وعلى رأسهم هنتاة. وقد اعتبر هذا التحالف الأرضية الأولى التي قامت عليها الإمبراطورية الموحدية مدعمة بإنشاء جهاز دولة حسن التنظيم، يفوق جهاز الحكم السابق.

شيد الموحدون إمبراطورية أكبر وأعظم من التي شيدها سابقوهم. حتى وإن لم يتمكنوا من السيطرة على إسبانيا بأكملها، فقد قضوا على مملكة الحمادين بيجاية ومملكة الزيريين بإفريقية وطردوا المسيحيين من الموانئ التي كانوا قد استولوا عليها وأصبحت البلاد من سرتا حتى المحيط الأطلسي تحت رايته<sup>8</sup>.

جدد الموحدون الحماسة الدينية التي بدأت تفتت في الغرب الإسلامي باعتقادهم في دين لا ينحصر على مجموعة من الأنظمة والقواعد، كالحالة التي بات عليها من تسامح ولا مبالاة مع المرابطين، بل يتعداه إلى إيمان مفعم بالروحية العميقة ووعي حاد بقدااسة أبعاد هذا العالم. فكان تأكيدهم على الاعتراف بوحداية الله كنداء لديناميكية التاريخ الإسلامي، وإصرارهم على استبطان (Intériorisation) الحياة الروحية أو على الشدة والصرامة في تطبيق الدين، بمثابة ردة فعل ضد سابقهم المرابطين الذين

8 أنظر علي الإدريسي، الإمامة عند بن تومرت، ديوان للطبوعات الجامعية، د ت.

اعتبروهم قد فقدوا غيرهم على الدين بتبسيطه وانغماسهم في هدوء الحياة الحضرية الأندلسية.

## 1 - المنشأ الاجتماعي - الثقافي للمهدي بن تومرت:

مثل النص القرآني بالنسبة للفكر والثقافة الإسلاميين، معطى رئيسي لدرجة أن كل الفروع المعرفية قد تأثرت به، بل وأكثر من ذلك، لقد اعتبر أصل كل تفكير. كانت "العلوم" من لغة وتاريخ وفقه... عبارة عن فروع لعلم التفسير. لم يتم بناؤها بهدف البحث عن الحقيقة كقيمة مستقلة، بل بالإعتماد على حقيقة موجودة مسبقا. لذلك اختزل البحث في إزاحة الستار على حقيقة حاضرة في النص القرآني ومن ثم لم يكن بناءا فكريا في علاقته مع الواقع، بل بارتباطه مع كلمة إلهية "متزلة". لذلك وظفت أغلب العلوم للمساهمة في إيصال جوهر الرسالة القرآنية إلى الناس. كمثال لذلك يكفي الحديث عن الخطاب النبوي في أي ديانة من الديانات السماوية وأثرها على مستقبلها دلاليا ورمزيا لتحديد الدور الفعال الذي يلعبه المخيال الجماعي في فهم الأحداث التاريخية وفي إعادة بناء الميكانيزمات الاجتماعية والثقافية التي تؤدي إلى إنتاج و بروز العظماء والزعماء.

فوجود هذا النوع من الرجال مرتبط بمحتويات المخيال المشترك للمجتمعات الإسلامية ( *L'imaginaire commun des pays musulmans* ) ونشاطات هذا المخيال. ومن ثم، سيتم التعرض، ليس فقط إلى شخص محمد بن تومرت كرجل مفعم بالإيمان الفعال والطموح الجارف، ثم كمهدي وحاكم على رأس الدولة الموحدية الفتية، بل وإلى العوامل التي أدت إلى تقبله أولا ثم الإنقياد إلى دعوته .

## 2- حياة بن تومرت:

محمد بن تومرت الهرغي، رجل من قبيلة مصمودة، ولد بإيجلي، وهي قرية صغيرة تقع في جنوب مراكش بمنطقة السوس المغربي بتاريخ اختلف فيه الباحثون والمؤرخون، وهو يتراوح بين سنتي 471 هـ/1078م و474 هـ/1081م. كما اختلفوا أيضا حول نسبه إذ قيل عنه أنه " محمد بن عبد الله بن وجليد بن يامصل بن حمزة بن عيسى بن إدريس بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب"<sup>9</sup>. وقيل أيضا أنه " محمد بن تومرت بن تيطاوين بن سافلا بن مسيغون بن أيكلديس بن خالد"<sup>10</sup>. كما راح آخرون إلى القول أنه "محمد بن عبد الله بن عبد الرحمان بن هود بن خالد بن تمام بن عدنان بن صفوان بن سفيان بن جابر بن يحيى بن عطاء بن رباح بن يسار بن العباس بن محمد بن الحسن بن علي بن أبي طالب"<sup>11</sup>. وكذلك كان الأمر بالنسبة لاسمه. فبينما أجزم بعضهم أن اسمه هو محمد بن عبد الله بن تومرت، ذكر البعض الآخر أنه عرف بابن تومرت " بينما اسمه الحقيقي كان فقط محمد بن عبد الله"<sup>12</sup>. هذا وذكر في العديد من كتب التاريخ أنه كان يلقب بأسافو، وإن لم تكن معاني هذه الكلمة متفقة في الظاهر، إلا أنها تتلاقى بعض الشيء في الباطن. فبين معنى الضياء حسب رأي ابن خلدون<sup>13</sup> لمثابة بن تومرت على إيقاد القناديل في المساجد للقراءة والصلاة، وبين معنى النبوغ المبكر في العلم إذ يقول هنري باسي (H. Basset) وهنري تيراس (H. Terrasse) في هذا الصدد: " إن مفردة أسافو تعني المشعلة في اللهجة الشلحية. فتشبيه العلماء بالمشاعل، استعارة مستمرة

9 ابن القطان: نظم الجمان، تح محمد علي مكي، تطوان، د ت، ص 34.

10 ابن خلدون، كتاب العبر، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، بيروت 1979، ص 464 - 465.

11 ابن خلدون، وفيات الأعيان، ج 4، القاهرة 1948، ص 137.

12 ابن أبي زرع، روض القرطاس، لاس، 1303 هـ، ص 119.

13 ابن خلدون، العبر، ترجمة دوسلان، ج 2، ص 163، هامش 1.

الاستعمال عند سكان السوس الأقصى<sup>14</sup> وبتعبير بسيط، يمكن القول أن ابن تومرت كان منذ صغره ولوعا بالقراءة والعبادة منصرفا عما سواهما.

ويظهر أن الطفل عاش بين أحضان عائلة ميسورة الحال، ويعلل المؤرخون هذه الفكرة بكون والده أمغارا<sup>15</sup>، أي سيد قبيلة. كما يذكرون أنه كان محبوبا من طرف عائلته حيث كانت أمه تردد مرارا عبارة "آ تومرت"، ومعنى ذلك بالبربرية "ما أسعدني"<sup>16</sup>. وينبغي الإشارة هنا إلى أنه لم يكن وحيد أبويه بل كان له ثلاثة أشقاء هم على التوالي: أبو موسى عيسى، أبو محمد عبد العزيز وأبو العباس أحمد الكفيف زيادة على أخت له تدعى زينب.

بعد انقضاء طفولة هادئة، لم يعرف الكثير عنها، سافر الشاب إلى مراكش، إلا أن المدينة ضاقت به ومن ثم قرر السفر إلى المشرق.

### سفره إلى المشرق:

ترك بن تومرت مسقط رأسه حوالي عام 500 هـ / 1106 م متجها إلى قرطبة التي بقيت طويلا قبله يتوجه إليها طلاب العلم، ثم منها إلى المرية ثم إلى المشرق حيث مكث مدة بالإسكندرية ثم ببغداد ومكة وتلمذ على يد علماء كبار مثل أبي بكر الطرطوشي<sup>17</sup> وأبي بكر الشاشي<sup>18</sup> وآخرون كثيرون، ولعل أهمهم كان أبو حامد الغزالي الذي اختلف المؤرخون حول ما إذا كان قد تم لقاءه به أم لا. وقد سببت هذه المسألة إشكالية كبيرة لتضارب الأخبار والأقوال. فكان من المؤرخين من جزم بوقوع هذا اللقاء كابن خلدون مثلا إذ يقول عن ابن تومرت: "وكان يحدث نفسه

<sup>14</sup> Forteresses et sanctuaires almohades. Coll. Hesperis, Institut des Hautes études H. Basset et H. Terrasse marocaines, V 1932, P 14 – note 2.

<sup>15</sup> Même œuvre, même page.

<sup>16</sup> E. Lévi-Provençal, Documents inédits d'histoire almohade, Paris, 1928, P. 30.

<sup>17</sup> ابن خلكان، وفیات الأعيان، مرجع سابق، ج 3، ص 393.

<sup>18</sup> المرجع نفسه، ص 383.

بالدولة لقومه على يده لما كان الكهان و الحزاء يتحينون ظهور دولة يومئذ بالمغرب. ولقي فيما زعموا أبا حامد الغزالي، وفأوضه بذات صدره في ذلك، فأراد عليه لما كان فيه الإسلام يومئذ بأقطار المغرب من اختلال الدولة، وتقويض أركان السلطان الجامع للأمة المقيم للملة، بعد أن سألته عمّن له من العصاة والقبائل التي يكون بها الاعتزاز والمنعة، وبشأنها يتم أمر الله في ترك البغية وظهور الدعوة<sup>19</sup>. ويؤيد هذا الخبر كذلك ابن القطان ويقول بأن محمد بن تومرت تحدث مع الإمام عن شؤون المغرب وأخبره عن القاضي ابن حمدين الذي حث الحاكم على حرق كتابه "إحياء علوم الدين"، فدعا حجة الإسلام، عند سماعه الخبر، الله أن يدمر المرابطين. عندئذ صاح زائرته المغربي وطلب منه أن يدعو له أن يكون ذلك على يده ثم "خرج أبو عبد الله بن تومرت من بغداد، وسار إلى المغرب، وقد علم أن دعوة الله لا ترد"<sup>20</sup>.

لكن من جهة أخرى، نجد أن مؤرخين آخرين نفوا وقوع هذا اللقاء، ولعل أهمهم كان ابن الأثير وباحثين آخرين معاصرين كجولدزيهر الذي يقول أن الغزالي كان قد ترك بغداد منذ سنوات عديدة حين زارها بن تومرت وأنه كان يمكنه بخراسان، أين لم تطأ أقدام هذا الأخير، وكان ذلك بين 488 هـ/1095م و501 هـ/1107م - 1108م. هذا ويمكن البحث عن حل الإشكال في إحدى الأساطير التي أحاطت بحياة المهدي والتي مهدت له الطريق للوصول إلى مبتغاه والتي مفادها كالآتي: "وكان من جملة من لقي من العلماء الذين أخذ عنهم العلم، الشيخ الإمام الأوحّد أبو حامد الغزالي، رضي الله عنه ورحمه. لازمه لاقتباس العلم منه ثلاث سنوات. فكان أبو حامد، إذا دخل عليه المهدي، يتأمله ويختبر أحواله الظاهرة والباطنة، فإذا خرج عنه يقول لجلسائه: لا بد لهذا البربري من دولة،

19 ابن خلدون، المعرى ج 6، مرجع سابق، ص 465 - 466.

20 ابن القطان، نظم الجمعان، مرجع سابق، ص 16-18.

إما أنه يشور بالمغرب الأقصى ويظهر أمره ويعلو سلطانه ويتسع ملكه. فإن ذلك ظاهر عليه في صفاته، وبائن عليه في شمائله، وردت بذلك الأخبار، ودلت عليه العلامات والآثار. فنقل إليه الخبر بعض الأصحاب، وأخبره أن ذلك عند الشيخ في كتاب. فلم يزل يجتهد في خدمة الشيخ ويتقرب إليه، حتى أطلعه على العلم الذي كان عنده فيه. فلما تحققت عنده الحال، استخار الله تعالى وعزم على الترحال<sup>21</sup>.

فما يمكن استنتاجه إذن، بغض النظر عن الجانب الأسطوري لهذه القصة هو صحة لقاء الرجلين الذي أطلق العنان لمخيلة المؤرخين وأتباع المهدي لتنسيق الأحداث وتلوينها، ربما بهدف الدعاية للنظام الجديد. فالمنطلق الذي تنطلق منه القصة حقيقي، وهو لقاء الرجلين، أما الباقي، فتأليف وأساطير أحاطت بشخص بن تومرت للإقناع والترغيب في شرعية حكمه والترهيب من مقدراته الخارقة للعادة.

### محمد بن تومرت / المهدي المنتظر:

في خضم تلك التفاعلات الاجتماعية والمذهبية-السياسية التي تم التطرق إليها والتي ستواصل الإشارة إليها طوال هذا البحث، وفي وسط ذلك المحيط البربري المتميز، يعود ابن تومرت إلى المغرب بعد سفر طويل إلى المشرق، مكنه من تحصيل قدر كبير من العلم في مسائل القرآن والحديث والفقه.

كانت العودة إذن حوالي عام 510 هـ - 511 هـ / 1116 م - 1117 م والمثير في الأمر أن شهرة الإمام السوسي، ليس فقط كفقيه تقي، عالم بأمور الدين، بل كإنسان غير عادي، له قدرات فوق-إنسانية كانت تسبقه أينما ذهب. "ففي الباخرة التي كانت تعيده إلى إفريقية، كسر جرات الخمر وأرغم الركاب على

21 ابن أبي زرع، روض القرطاس، مرجع سابق، ص 129.

الصلاة، فرموه من على ظهر السفينة، فهاج البحر، وخاف الناس، فألقوه وطلبوا منه السماح<sup>22</sup>.

لم يكن وصوله إلى المغرب شيئاً مرغوباً فيه من طرف الجميع بسبب تشدده في تطبيق الدين وأداء الفرائض، ما جعل حياته في خطر دائم.

ولكن هذا لم يمنع أن يكون له أتباع وأنصار في كل البلاد، شدهم إليه علمه الواسع وورعه. والأرجح أنه التقى في تونس بأبي بكر بن علي الصنهاجي الملقب بالبيذق<sup>23</sup>، الذي سيصبح أحد المقربين إليه والمرجع الأول الذي من خلاله يمكن التعرف على سيرته<sup>24</sup>. كان مروره إذن بالمهدية، عاصمة المملكة الزيرية ثم بتونس وقسنطينة وبجاية حيث كان يمكنه بضع شهور يلقي الدروس ويعطي المواعظ وينهى عن المنكر ويأمر بالمعروف<sup>25</sup>.

يذكر بن القطان أن وصول ابن تومرت بجاية كان حوالي 511هـ/1117-1118م وحين دخوله لها، "لقي بها الصبيان في زي النساء بالصفائر والأضراس والزينة وشواشي الخبز، وألقى الأرذال قد فتتوا بذلك وانهمكوا، فغير المنكر جهده، وأزال ذلك مستطاعه، ثم حظر عيد، فرأى فيه من اختلاط الرجال بالنساء والصبيان المتزينين، المتكحلين ما لا يحل. فزجرهم وغير ذلك عليهم. فوقع لأجل ذلك نفرة، استطال فيها الشر، وسلب النساء حليها، وقام الهرج، فسأل العزيز عن سبب ذلك، فعرف بأنه لا سبب له إلا الفقيه السوسي<sup>26</sup>.

فعقدت وقتئذ مناظرات تضم كلا من ابن تومرت وجماعة الطلبة والفقهاء. "وصل إليهم، فناظروه وساءلوه، فأجابهم بما أسكتهم، ثم سألهم فما أثاروا

<sup>22</sup>Rachid bourouiba, Abdel Mu'min, Flambeau des Almohades, SNED, 1982, P. 12.

<sup>23</sup> البيذق، أصغر لعبة في الشطرنج ويستعمل كذلك للدلالة على قصر القامة.

<sup>24</sup> يمكن تقسيم الطابع الجمالي والأسطوري الذي أحاط بسيرة المهدي بن تومرت وخليفته عبد المؤمن بشفف مؤرخهما وخادمهما البيذق بما وإيمانه العميق بقضيتهما.

<sup>25</sup> أنظر البيذق، أخبار المهدي بن تومرت، تقدم وتحقيق وتعليق عبد الحميد حجات، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1974 م.

<sup>26</sup> ابن القطان، نظم الجمان، مرجع سابق، ص 41-42.



جواباً<sup>27</sup>. ويظهر أن مثل هذه التصرفات الناجمة عن تشدد الفقيه المصمودي في تطبيق شعائر الدين، كانت السبب الأكثر ترجيحاً في طرده من العاصمة الحمادية وجوئيه إلى قرية في جنوب غربي بجاية تدعى بملالة، وتبعد عن هذه الأخيرة بحوالي خمسة كيلومترات.

### محمد بن تومرت / عبد المؤمن بن علي: اللقاء الأسطورة.

حاول الكثير من بربر جبال الريف أو الأطلس الأوسط توحيد المغرب بأكمله، لكنهم أبداً، لم يتمكنوا من تحقيق ذلك الشمول وذلك الإتساع الذي حققه في نهاية القرن الحادي عشر الميلادي نداء رجل السوس في المغرب والأندلس. إنه الأمغار محمد بن تومرت الهرغي، "وجه شديد الجاذبية، فكر بسيط ومركب، صاحب رؤيا إذا أردنا، مصلح ديني لكن سياسي محنك وصادق، يؤمن برسالته لدرجة أنه حاول إتمامها بطاقة وحشية. وصف بالمخادع، بالكاذب، يمكن نعتة بالجنون، بالزاهد والمتصوف، بالمؤمن المفرط ولكن أبداً بغير الذكي"<sup>28</sup>، ذلك الذكاء البربري، كما يصفه ليفي بروفونسال، حيث يمزج صفاء الفكر بالمكر القروي والحذر الدائم من كل ما يحيط به، الحساب لكل شيء، الخشونة والقسوة والتحجر، لكن بدرجة كبيرة من اللين. يعرف كيف يكون ذلك الأمغار (الحاكم) المسموع البسيط.

بينما الرجل الآخر، طالب العلم النصف مدني والنصف قروي من قبيلة الكومية، الذي حال المهدي بينه وبين سفره إلى المشرق لمزاولة الدراسة. ذلك الشرق الذي جذبه هو أولاً وكان الأرض التي انطلق منها يجوب البلاد ويصلح الدين. إنه بربري من طبقة أخرى، أكثر تحضراً، بعيداً شيئاً ما عن خشونة طبع سكان الجبل،

<sup>27</sup> نفس المرجع نفس الصفحة.

<sup>28</sup> E. Lévi - Provençal, L'Islam d'occident, études d'histoire médiévale, Librairie orientale et américaine, G.P. Maisonneuve, Paris, 1948, P. 260 - 261.

أكثر مثالية ربما نظرا لحسه الواقعي، ذكاؤه مختلف عن ذكاء شيخه، زاد في حديثه وضعه كغريب وسط أتباع بن تومرت، الشيء الذي جعله يتوخى الحذر دائما. إنه عبد المؤمن بن علي الكومي.

أطلق حب كل ماهو فوق-طبيعي العنان للمخيلة الشعبية في سرد قصة لقاء الرجلين الذي مثل حدثا جللا في تاريخ الدولة الموحدية، زينت التفاصيل المثيرة<sup>29</sup>. فكان المستقبل كفيلا بأن يبرهن أن اتصال قوة الحجة والجاذبية الشخصية بالقدرة الفائقة في المسائل الإدارية والعسكرية كان في مستوى الحدث.

كانت ولادة صاحب الإمام بقرية تاجرة بالقرب من ندرومة حوالي سنة 48هـ أو 500هـ / 1094م أو 1106م. يقول المؤرخون أنه من سلالة علي بن أبي طالب وينتمي إلى قبيلة الكومية، بينما يرى المراكشي أن الكومية هم أحواله الذين ولد وترى عندهم وأن قبيلته الأصلية هي قيس عيلان، وهي قبيلة عربية. فنسبه على ما ذكره أكثر من واحد من المؤرخين للدولة الموحدية هو:

عبد المؤمن بن علي، بن علوا بن يعلى بن نزار بن نصر بن علي بن عامر بن الأمير بن موسى بن عون الله بن يحيى بن ورزاغ بن سطفور بن نفور بن مطماط بن هودج بن قيس عيلان / بن مضر<sup>30</sup>.

هذا ويظهر أن مجيئ عبد المؤمن إلى ملالة كان منتظرا من طرف الإمام السوسي حيث كان هذا الأخير يجلس فوق حجرة ويتنظر مكثرا من الدعاء. وقبل مجيئ الشاب الكومي بيوم واحد، قال الفقيه لتلاميذه: "الحمد لله على كل حال، قد بلغ وقت النصر، وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم. يصلحكم غدا طالب، طوبى لمن عرفه وويل لمن أنكره".<sup>31</sup> ويضيف البيدق في سرده للحوار الذي جرى بين الإمام السوسي وصاحبه الكومي في حضوره هو:

29 أنظر البيدق، أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق، ص 40.

30 للمراكشي، المعجب، مرجع سابق، ص 197.

31 البيدق، أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق، ص 38.

"... لا يقوم الأمر الذي فيه حياة الدين إلا بعبد المؤمن بن علي سراج الموحدين. فبكى الخليفة (عبد المؤمن) عند سماع هذا القول وقال: يا فقيه، ما كنت في شيء من هذا، إنما أنا رجل أريد ما يطهرني من ذنوبي. فقال له المعصوم: إنما تطهيرك من ذنوبك صلاح الدنيا على يديك. ثم دفع له الكتاب وقال: طوبى لأقوام كنت أنت مقدمهم وويل لقوم خالفوك أولهم وآخرهم." <sup>32</sup> ثم نادى ابن تومرت تلامذته وقال: "إنما الله إله واحد، والرسول حق، والمهدي حق والخليفة حق..." <sup>33</sup> و يضيف ليفي بروفونسال بصدد هذا اللقاء الأسطوري: "لم يعد ابن تومرت شابا، حياته انقضت بين الدراسة والترحال، كان كهلا، فلماذا بسط الأحلام إذن والموت قريب يتربصه، رحل عن بلده منذ أعوام كثيرة، دائم التجول، لم يستقر في أي مكان لتكوين عائلة، لم يكن له أطفال، كان يلزمه ابنا متبنيا أو أبناء ليحلوا محله بعد موته، فجاء عبد المؤمن في طريقه." <sup>34</sup>

عند عودته من السفر الذي قام به إلى المشرق والذي دام طويلا، لم يكن ابن تومرت لا مهديا ولا إماما معصوما، بل كان كمن سبقوه وتبعوه في هذا الطريق، مراقبا للأخلاق، متشعبا بمبادئ الإحتساب، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. <sup>35</sup> فلم يتضح مذهبه ولم تصل فكرته الإصلاحية حد البلوغ في المشرق، بل كان ذلك حين عودته إلى إفريقية؛ تلك الأرض التي فهم فيها أن دور المصلح الديني والمراقب الأخلاقي يمكنه أن يتحول إلى دور مصلح سياسي. كان هم الإمام السوسي الوحيد، إقامة عقيدة صحيحة (حسب مفهومه الخاص طبعا)، منبعا القرآن والحديث ورفض التقليد الذي كان يسيطر على الفقه في الغرب الإسلامي. كان يعني له ذلك، التجريد الكامل لمفهوم "الله" وروحانيته بعكس التجسيم والقراءة الأنثروبومورفية

<sup>32</sup> المرجع نفسه، ص 41.

<sup>33</sup> المرجع نفسه، ص 42.

<sup>34</sup>E. Lévi-Provençal, L'Islam d'occident, OP. Cit, P.275.

<sup>35</sup> أنظر البيهقي، أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق.

(أي تصور الله على هيئة إنسان) للقرآن التي عابها على المرابطين كثيرا والتي أبعدتهم عن أول وأهم ركن في العقيدة الإسلامية وهو التوحيد.

هددت الحرب الكلامية المصحوبة بالفتاوي التي شنّها ابن تومرت على النظام القائم، وانتشرت فكرة أن من غرته الدنيا وهو يشهد أن لا إله إلا الله ويعمل بالسنة النبوية، يشفع له المهدي الموحد. يعتبر هذا الأخير الزعيم الروحي والوطني في آن واحد. يتمتع بهبة لدية (charisme) تمكنه من إقناع الآخرين بقداسة الحرب التي يشنها على أعدائه في الداخل والخارج، إذ أنه يجاهد في سبيل بعث الدين الصحيح من جديد وتطبيق الشرع وتوسيع الأمة الإسلامية جغرافيا وديموغرافيا. تشمل شخصيته المركبة جوانب كثيرة: فهو المصلح الديني والاجتماعي، والمحفز الثوري والقائد العسكري، والسياسي المخنك والموحد للجماعات المتفرقة. لا يزال حتى الآن يهيج نفس المشاعر بنفس القوة وإن كان بصورة مختلفة وهذا إنما هو دليل على أهمية الدور الاجتماعي والتاريخي الذي لعبه ولا يزال هذا النوع من الزعماء في تحريك مشاعر الجماهير المسلمة.

## قصة ابن تومرت مع الأمير المرابطي:

بعد مكوثه مدة من الزمن في ملالة، انطلق ابن تومرت متجها نحو مراكش برفقة جماعة من أصحابه وهم: يوسف الدكالي، الحاج عبد الرحمان، عبد الله بن عبد العزيز، عبد الصمد بن عبد الحليم، يرزيجن بن عمر، عبد المؤمن بن علي والبيدق. يذكر هذا الأخير كيف كان الفقيه السوسي يؤثر صاحبه الكومي على الآخرين حيث طلب مرة أثناء السفر من عبد الواحد الشرقي يرزيجن بن عمر، أن يترك دابته لعبد المؤمن ويستمر هو راجلا. " ... قال المعصوم: يا عبد الواحد ركب أخاك وأمش. فلما سمعه هاب. فرد المعصوم رأسه إليه وقال له: "اركب"، فركبه، فأطرق عبد الواحد برأسه إلى الأرض، فقال له المعصوم: "يا عبد الواحد طيب نفسك فقد يجازيك عليها بالقصور المشيدة والجواري المزينة والخيول المسومة".<sup>36</sup> كما يذكر مؤرخ الموحدين الأول، كيف كان شيخه يعلم الغيب، الشيء الذي كان يبهر به الجميع فيقول مثلا أنه قال لرفاقه عند وقوفه بين صخرتين حين وصوله تلمسان: "بين أظهركم هنا طالب يتزل بمحلته هناك في المياه ويسمع ضجيجها من هذا الموضع".<sup>37</sup> ولعل ذلك كان طريقته في إقناع أتباعه بتقبل فكرة تولي صديقه عبد المؤمن من بعده القبض بزمام الأمور. ويتواصل سفره من مدينة إلى أخرى إلى أن يصل إلى مراكش حيث كان لقاؤه بأمير المرابطين علي بن يوسف بن تاشفين وبعلماء المالكية؛ تلك الحادثة التي اختلف حولها العديد من المؤرخين. ما يمكن قوله هنا، هو أن الكل يجزم تقريبا بأن ابن تومرت التقى أولا بالحاكم في المسجد وأغلظ له القول.<sup>38</sup>

36 انظر البيدق، المرجع نفسه .

37 المرجع نفسه، ص 46-47 .

38 أنظر بن خلدون، العبر، ج 6، المرجع السابق، ص 468

- الزركشي، تاريخ الدولتين المرابطية والحفصية، تح محمد ماضور، المطبعة العنيفة تونس 1966 .

أما لقاءه الثاني به والذي جرى في قصر البلاط، فقد تضاربت الآراء حوله، ولا يسعنا المكان هنا لسردها كلها وإنما نكتفي بالإشارة إلى سرد ابن أبي زرع الذي ربما أكثر ما يميزه هو كثرة التفاصيل وتناسقها، حيث يقول عن حوار دار بين الرجلين وكان ذلك حين مثول بن تومرت بين يدي علي بن يوسف: "ما هذا الذي بلغنا عنك؟ قال: وما بلغك أيها الأمير؟ إنما أنا رجل فقير، طالب الآخرة ولست بطالب دنيا ولا حاجة لي بها، غير أنني أمر بالمعروف وأنهى عن المنكر، وأنت أولى من يفعل ذلك، وقد وجب عليك إحياء السنة وإماتة البدعة"<sup>39</sup>. ولعل هذا ما جعل المؤرخين يقولون بأن فكرة الثورة ضد المرابطين والإطاحة بحكمهم لم تتكون عند ابن تومرت في المشرق، بل بعد اصطدامه بالحاكم وبالفقهاء المرابطين الذين أعجزهم علمه وحلمه "فركنوا إلى التلبس انتقاما من مذلة إقحامهم، فقالوا للأمير: "هذا رجل خارجي، صاحب جدل ولسان، يضل جهال الناس، وإن بقي بالمدينة، يفسد عقائد أهلها".<sup>40</sup> فكانت النتيجة أن طرد الفقيه الموحي من مراكش إلا أنه لم يغادرها إلا بعد حين إذ أنه مكث بمقبرة تدعى "جبانة ابن حيدوس"، "فالتزم بها القراءة أياما عديدة حتى سمع علي بن يوسف خبره، فأرسل إليه، وقال له الرسول: ألم ينهك الملك عن بلاده؟ فقال المعصوم: "لست له أنا في بلد وإنما أنا مع الموتى".<sup>41</sup> يذكر بعضهم أن الحاكم أراد قتله إلا أن جماعة من تلامذته سارعت إليه ونبأته بالخطر المحدق به فهرب هو ومن معه. وبعد سفر طويل، وصل إلى قريته ومسقط رأسه، وكان ذلك عام 514هـ / 1121م واعتزل في غار إيجلي الذي بات مقدسا بالنسبة للموحدين نظرا لما تم فيه من تفكير وتخطيط. ويظهر أن الإمام قام هناك بكتابة مؤلفاته التي جعل منها المرشد الروحي والوقتي للموحدين<sup>42</sup>. ذاعت

39 ابن أبي زرع، روض القرطاس، مرجع سابق، ص 121-122.

40 المرجع نفسه، ص 122.

41 البيهقي: أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق، ص 58.

42 رشيد بورويبة، ابن تومرت، ترجمة عبد الحميد ححيات، ديوان للطبوعات الجامعية، الجزائر ص. 61

شهرته أكثر فأكثر وتضاعف عدد أتباعه وأنصاره، فأصبح يشكل خطراً على النظام القائم، ما جعل الحاكم المرابطي يسعى لقتله، لكن محاولات رجاله لاغتيال الإمام باءت بالفشل ولم يكن من الممكن التكتّم على الأمر الجديد. وانتهى ابن تومرت بإعلان دعوته لاعتناق مذهب التوحيد والثورة ضد النظام المرابطي.

### • بيعة المهدي:

تضاربت الآراء فيما يخص مكان البيعة بين من يقول أنها تمت بتينمل<sup>43</sup> وبين من يقول أن مكانها كان بإيجلي<sup>44</sup> نحو عام 515هـ / 1121م. هذا ويروي صاحب "الحلل الموشية"<sup>45</sup> أن ذلك كان تحت شجرة خروب أين خطب ابن تومرت في صحبه قائلاً: "الحمد لله الفعال لما يريد، القاضي بما يشاءه، لا راد لأمره، ولا معقب لحكمه، وصلى الله على سيدنا محمد رسول الله، المبشر بالإمام المهدي الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً، كما ملئت جوراً وظلماً. يبعثه الله إلى نسخ الباطل بالحق، وأن يلي مكان الجور العدل، والمغرب الأقصى منيته، وزمانه آخر الزمان، والاسم الاسم، والنسب النسب، والفعل الفعل". ويضيف مردداً ذكر بن عبد المؤمن بن علي لهذه الحادثة حيث يقول هذا الأخير: "لما فرغ الإمام المهدي من كلامه هذا، بادر إليه عشرة رجال من أتباعه والملازمين له، كنت أنا واحداً منهم، وقلنا له: يا سيدي، هذه الصفة لا توجد إلا فيك، فأنت هو المهدي، فبايعناه في أثناء ذلك على ما بايع به الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأن يكونوا يداً

43 أنظر المراكشي، المعجب، مرجع سابق، ص 187.

- البيهقي، أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق، ص 64.

- بن أبي زرع، روض القرطاس، مرجع سابق، ص 123.

44 البيهقي، مرجع سابق، ص 177.

45 أنظر الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، مؤلف مجهول، نشر علوش، الرباط، 1936، ص 87-88.

- بن التطان، نظم الجمان، مرجع سابق، ص 75-76.

واحدة على القتال والدفاع"<sup>46</sup>. أما المراكشي، فيذكر أن بن تومرت "جعل يذكر المهدي ويشوق إليه، وجمع الأحاديث التي جاءت فيه من المصنفات. فلما قرر في نفوسهم فضيلة المهدي ونسبه ونعته، ادعى ذلك لنفسه وقال أنا محمد بن عبد الله ... ورفع نسبه إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وصرّح بدعوى العصمة لنفسه، وأنه المهدي المعصوم"<sup>47</sup>. ثم يضيف البيذق أنه "أول من بايع المعصوم، الخليفة عبد المؤمن بن علي، ثم أبو إبراهيم، ثم بعده عمر آصناج، ثم عبد الواحد الشرقي، ثم عبد الله بن محسن الونشوسي المكني بالبشير، وبعده أبو موسى الصودي، وبعده الفقير المؤلف (أي البيذق)، وبعده ييورك آيمسجين، وميمون الصغير، وميمون الكبير، ويحيى المسمع، وعبد السلام آغي، ومسلم الجناوي، ومكراز وملول بن إبراهيم وأولاده، ثم سائر الموحدين رضي الله عنهم"<sup>48</sup>.

فابن تومرت، ككل مصلح (منقذ) عرفته الأمة الإسلامية، طمح إلى الممارسة الشرعية للسلطة الدينية بقيامه بأفعال تجعل الآخرين يشهدون بتميز طريقته وصفاء عقيدته وزهده عن الدنيا. هذا يؤدي إلى تحقيق شرعية احتكاره للسلطة وللخطاب الدينيين بإنتاجه لمفهوم أو فلسفة ذات معنى أحادي للحياة وللعالم وإعطاء الوسيلة لإدماج التصرفات اليومية في مبادئ أخلاقية معينة. لكن إعادة النظر في رؤيته للعالم بموضوعية أكثر، تبين أن لا جديد يذكر في أفكاره الدينية، فقد كان يأخذها أينما يجدها حينما تكون متماشية مع طموحاته وأهدافه. فقد اتخذ مثلاً مفهوم الإمام المعصوم من المذهب الشيعي رغم أنه في مواضع أخرى، قال بمبادئ سنية وحذر من اتباع أفكار الشيعة. إذن فلا يهم في هذه الدراسة كثيراً فقهاء، لأنه لم يكن لا الأول ولا الأخير الذي تكلم على هذا النحو كما أن دعوته كانت شيئاً معتاداً عليه في المغرب حيث كان يأتي من حين لآخر رجل ذا "هبة لدنية" يجمع المؤمنين حوله

46 نفس المرجع، نفس الصفحة.

47 المراكشي، المعصوم، مرجع سابق، ص 187.

48 البيذق، أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق، ص 65.



لبرهة من الزمن، مستغلا حينهم إلى شخص الرسول ويأسهم من النظام القائم، ولكن سرعان ما تتفاهم الأوضاع ويذهب نفوذه.

كانت طموحات المهدي الموحدي الروحية والسياسية الحافز الأول للثورة ضد المرابطين، متهما إياهم بتشويههم للدين من خلال حملة من الأقوال والإصطدامات الفعلية المفتوحة ابتداء من 1-1120 م، لكنه اعتبر نفسه خصوصا مصالحا دينيا. فلا شيء يؤكد في نهاية حياته، حينما اعترف به كمهدي معصوم وكحاكم للدولة الموحدة الفتية المتمردة على الحكم المرابطي، أن طموحاته الدنيوية كانت أكثر مما يستوجبه الوضع لتحقيق طموحاته الدينية، ولو أنه من زاوية أخرى، يشاع أن الإنسان يبلغ أشده وتتم قوة عقله ورأيه في نحو الأربعين من عمره كما ورد في النص القرآني عن النبي موسى " ولما بلغ أشده واستوى آتيناه حكما وعِلما "49 أو كذلك " ... حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة قال: رب أوزعني أن أشكر نعمتك... "50.

49 القرآن، سورة النقص، الآية 13.

50 القرآن، سورة الأحقاف، الآية 14.

يذكر البيهقي أن أول غزوات الملتزمين ضد الموحدين كانت تحت قيادة يلاتنمك بينتان بن عمر ويقول في هذا: " فلما اصطفت الصفوف نظر الناس للمعصوم، ثم نظر المعصوم فيهم فقال: لا تفزعوا فإنهم هاربون. وكذلك كان فعلهم، إنما كان هروبا... "51.

وفي الغزوة الثانية التي يحددها ابن القطان سنة 516هـ/822م، يقول فيها ابن خلدون أن أتباع المهدي قد " ... استجاشوا بإخوانهم من هتاتة وتينمل، فاجتمعوا إليهم، وأوقعوا بعسكر لتونة، فكانت مقدمة الفتح."52 ويصفها أبو بكر الصنهاجي مضافا عليها جمالية ورونقا: " قال لنا المعصوم: لا تجزعوا، فإنكم تقبلون منهم الهدية. فقلنا: يا سيدنا، وكيف يهدي لنا أعداؤنا؟ قال لنا: الرعب (الذي) يرمي الله في قلوبهم ويردهم، فلما وصلوا، أمرنا المعصوم أن نخرج إليهم ونكثر من ذكر الله وقول لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. فلما التقى الجمعان، كبر المعصوم فيهم، وقال لنا: الله ينصركم عليهم، ثم قبض قبضة من تراب ورمها في وجوههم فاهزموا وتركوا الخيل والبغال والدعم والسلاح... "53. هذا، ويضيف ابن القطان أن بن تومرت بعث رسائل إلى سائر القبائل القاطنة بجبل درن يدعوهم من خلالها إلى محاربة من اعتبرهم متخلفين عن الطريق المستقيم وسماهم بالزراجنة لأنه كان يراهم بشياهم البيضاء وقلوبهم السوداء كالطيور ذات البطون السوداء والأرياش البيضاء"54. ويظهر حسب نفس المؤرخ أن

51 البيهقي، نفس المرجع، نفس الصفحة.

52 ابن خلدون، العمر، ج6، مرجع سابق، ص 420.

53 البيهقي، أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق، ص 66.

54 ابن القطان، نظم الجمان، مرجع سابق، ص 81-82.

الأمير المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين، بعد تيقنه من حدة الخطر الموحدى، أمر ببناء حصون حول مدينة مراكش لحمايتها من هجمات أعدائه.

أما الغزوة الثالثة فيما ذكره البيهقي فكانت في مكان يدعى تالات أن يميزك<sup>55</sup> وتوجت كذلك بنصر الموحدين. ويجدر الإشارة هنا إلى حادث وقع قبل ذلك بقليل هو محاولة اغتيال المهدي وكان الواشي هو عبد العزيز بن ياجريّان. وقد باءت محاولته بالفشل، فقتل وصلب.

بعد كل هذه الانتصارات، بدأت الثقة في القوة الموحدية تكبر، وكانت النتيجة أن دخل العديد من القبائل منها هرغة ومسكالة وسجّانة وأهل تينمل وجميوة الجبل وهزميرة الجبل وهنتاة<sup>56</sup> في طاعة الموحدين.

وفي حديثه عن الغزوة الرابعة، يضيف أبو بكر بن علي الصنهاجي قائلا: "... أخذ المعصوم علما أبيض، فدفعه للخليفة الإمام عبد المؤمن بن علي وأخرج معه جدميوة وأخذ علما ثانيا أصغر، فدفعه لأبي إبراهيم، وقدمه على هرغة، وأخذ علما ثالثا أحمر ودفعه لعبد الله بن ملوية وقدمه على جنفيسة، ثم أخذ علما رابعا، ودفعه ليااللتن، وقدمه على أهل تينمل، ثم أخذ علما خامسا، ودفعه لعمر آيتي، وتقدم هنتاة، ثم سائر القبائل على هذا الترتيب." <sup>57</sup> ومن هنا يتضح أن المهدي سعى لتثبيت سيطرته على القبائل المناصرة له بوضعه على رأس كل واحدة منها أحد أتباعه الأوفياء، كما حرص على ألا يكون هؤلاء القواد منحدرين من القبائل التي يترأسونها مساعدا عمر إيتي شيخ قبيلة هنتاة وربما كان للمهدي أسبابه الخاصة في جعله قائدا على قبيلته والتي لم يذكرها أحد من المؤرخين. وخلاصة القول أن النصر كان حليف المصامدة.

55 البيهقي، أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق، ص 67.

56 ابن الفطّان، نظم الجمان، مرجع سابق، ص 81-82.

57 البيهقي، مرجع سابق، ص 68.

أما الغزوة الخامسة، فكانت حسب بن القطان بمثابة ردة فعل أو انتقام لهنتاة ضد الماربطين الذين حاولوا إحراق بلادهم، فانتهدت الغزوة بفوزهم وظفرهم بغنائم لا تعد ولا تحصى.

ثم كانت الغزوة السادسة ومكانها تيفنوت حيث يقول البيذق عنها: "فلما وصل بنا المعصوم إليهم قال: خذوهم على بركة الله، فكان بيننا وبينهم قتال شديد، فلما رأوا ما لا يطيقون، افترق النظام..."<sup>58</sup> ويزيد ابن القطان على ذلك أن المهدي قصد جبال درن وأخضع سكانها وواصل طريقه إلى تينمل التي اتخذها مقرا له بعد قضائه ثلاث سنوات في إيجلي.<sup>59</sup>

في الغزوة السابعة، يقول البيذق " أنه لما خرج المعصوم لغزاة هسكورة (سونا) لموضع منها يقال له آزليم، تقاتلنا معهم واشتد الوطيس حتى شجّ المعصوم، ورفعهم إسحاق بن عمر و وسنار، وكان العبد الفقير المؤلف أبو بكر بن علي الصنهاجي المكنى بالبيذق يمسك البغلة تمويق، وكان يخلف آمسجبي يمسك الدركة والرماح، فأتينا به حتى وصلناه المنزل، ورجعنا للقتال حتى أخذ الله الذين ظلموا..."<sup>60</sup>.  
أما الغزوة الثامنة فأكثر ما يميزها هو فتح تازاجورت حيث أخذ عبيد منها سماهم المهدي "عبيد المخزن"<sup>61</sup>.

وفي المعركة التاسعة، وكانت في موضع يقال له آسدرم أين لُقّب الموحدون فيها بالخوارج، فكان رد المهدي كالآتي: "... سبقونا للقيح، لو كان خيرا أحجموا عنه وما سبقونا إليه، لقبوهم أنتم... قولوا لهم أنتم أيضا المجسمون..."<sup>62</sup>.

58 المرجع نفسه ، ص 69.

59 أنظر ابن القطان، نظم الجمان، مرجع سابق، ص 91-93.

60 البيذق، أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق، ص 70.

61 نفس المرجع ، نفس الصفحة.

62 نفس المرجع ، ص 71.

حدثان سياسيان يميزان إقامة المهدي بن تومرت بتينمل هما: التمييز وحصار مراكش. ولكن قبل ذلك، لا بأس أن نشير إلى السبب الذي جعل الإمام السوسي يختار هذا الموضع بالذات. يقول عنه ابن القطان مؤكداً: " لا أعلم مدينة أحصن ولا أمنع منها، إذ أنها بين جبلين لا يدخلها الفارس إلا من شرقيها وغربيها. فأما غربيها، فطريق أوسع ما فيه ما يعيش عليه الفارس وحده موسعا، وأضيقة أن يزل عن فرسه خوفاً من سقوطه لأن الطريق مصنوعة في نفس الجبل، تحت راكبها حافات. وفيها مواضع مصنوعة من الخشب، إذا أزيلت منها خشبة، لم يمر عليها أحد، ومسافاتها على هذه الصفة نحو من مسيرة يوم، وكذلك من شرقيها" <sup>63</sup>. وتقول دراسات أخرى " أن موقع تينمل منيع، يكاد يتعذر الوصول إليه، فهو نموذج للأودية الكبرى، التي تحزّ بعمق جبال الأطلس الكبير، جنوب مراكش، وهو شعب مثلما هو واد، إذ أنه عبارة عن ممر متعرج محصور بين منحدرين وعرين، تشرف عليه بصورة تكاد تكون مباشرة، قمم من أعلى قمم الأطلس" <sup>64</sup>. تلك هي تينمل التي قصدها المهدي بعد إعلان أهلها بطاعتهم له والتي يقول بن الأثير بشأنها أن ابن تومرت " لما رأى كثرة أهل الجبل وحصانة المدينة، خاف أن يرجعوا عنه، فأمرهم أن يحظروا بغير سلاح، ففعلوا ذلك عدة أيام، ثم أنه أمر أصحابه أن يقتلوهم، فخرجوا عليهم وهم غادون، فقتلوهم في ذلك المسجد" <sup>65</sup> ويزيد بن القطان على ذلك أنه " سبي حرمهم وغنمت أموالهم، وقسمت أرضهم وكرؤمهم بين الموحدين من أصحابه" <sup>66</sup>.

<sup>63</sup> ابن القطان، نظم الجمان، مرجع سابق، ص 95.

<sup>64</sup> Forteresses et sanctuaires almohade, Coll. Hespéris, Institut des hautes études H. Basset et H. Terrasse

marocaines, N° V, 1932, P. 01

<sup>65</sup> ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 8، دار الكتاب العربي، بيروت 1980، ص 296.

<sup>66</sup> ابن القطان، المرجع السابق، ص 97.

أما عن مسألة التمييز، فسيتم التطرق إليها لاحقاً، ونكتفي هنا بالإشارة إلى أن الوضع أصبح يلح على ابن تومرت إعادة النظر فيما حققه منذ إعلانه لمذهبه الجديد، خاصة و أن الجماعة الموحدية قد كبر عددها وأصبحت السيطرة عليها شيئاً يصعب تحقيقه. على هذا، قرر رجل الموحدين الأول التخلص من كل من شكّ في إخلاصه " ومات من الناس يومئذ خمسة قبائل... " <sup>67</sup>.

### حصار مراکش:

إن الحديث عن حصار الموحدين لمراكش يؤدي حتماً إلى التكلم عن معركة البحيرة والتي تعتبر إحدى أهم المعارك التي خاضها الموحدون ضد المرابطين والتي سجلها التاريخ الموحي لحساب المهدي ورفاقه. بدأ كل ذلك حسب ابن القطان <sup>68</sup> بهجوم تميم بن علي بن يوسف بن تاشفين على إيجلي عام 524هـ / 1130م ثم هجوم بَكُو بن علي بن يوسف ويطي بن إسماعيل، والمركتان باءتا بالفشل حيث كان النصر والغنيمة من نصيب الموحدين، ويؤرخ ابن القطان ذلك في يوم الإثنين 25 أو 26 من ربيع الثاني في أغمات. وبعد يومين من ذلك أي يوم الأربعاء 27 أو 28 من ربيع الثاني 524هـ، أحرز المصامدة على نصر آخر ضد المرابطين حيث مات في تلك المعركة الكثير من أهل أغمات و ثلاثة آلاف من جناوة السود. وفي يوم الغد، كان الوصول الموعود إلى مراکش، وكان دخولهم من باب الشريعة حيث خرج إليهم أهلها بدون سلاح، الشيء الذي أربك الجيش المرابطي وجعل الأمير علي بن يوسف العامسة تحمل السلاح. بدأ الهجوم الموحي مستغلاً فزع أصحاب اللثام الذين انقضوا على تلك الناحية، فمات الكثير من الناس يومئذ. اهتدى الحاكم المرابطي، بإيحاء من أحد رفاقه، لفكرة دخول المدينة من باب آخر هو باب المخزن. فحاصر الموحدون

67 أنظر البيهقي، أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق.

مدينة مراکش بعد سيرهم إلى البحيرة قرب باب الدباغين مدة أربعين يوما دون التوقف عن القتال والتقدم تحت قيادة عبد المؤمن بن علي.

بلغت ضراوة المعارك حدا جعل علي بن يوسف يجمع كل ما لديه من مقاتلين في كافة دولته من سجلماسة والجزائر والأندلس، الشيء الذي جعل الحرب تزداد شدة وتنتهي في آخر المطاف بهزيمة الموحدين. ويضيف البيذق في وصف تلك المعركة بل تلك الهزيمة " ... أقبل عليّ الخليفة الرضيّ عبد المؤمن بن علي، وقال لي: يا أبا بكر، أسرع لنا نحو المعصوم، فأسرعت حتى وصلت المعصوم. فأعلمته، فقال لي: عبد المؤمن في الحياة؟ قلت نعم، قال لي: الحمد لله رب العالمين، قد بقي أمركم، هل جرح؟ قلت: جش في فخذه الأيمن، فقال: لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، الأمر باق، ثم قال لي: ارجع إليه وقل له: " الأمر باق ولا تجزعوا ". فرجعت حتى لقيته، فأعلمته، ففرح وفرحنا، فلما وصلنا أقمنا أياما " <sup>69</sup>. كما يشير أبو بكر الصنهاجي إلى هجوم مرابطي آخر يدعى " آيجرمتاع بني كوريت " <sup>70</sup>، أين تلقى الجيش الموحيدي مساعدات قبائل هنتاتة وحنفيسة ومزالة، الشيء الذي هال المرابطين وجعلهم يرجعون أدراجهم إلى مراکش بينما توجه المصامدة إلى تينمل.

### وفاة المهدي الموحدي:

توفي المهدي بعد معركة " البحيرة " بفترة وجيزة فسي رمضان 424 هـ/1130م. فأخفيت موته على الناس مخافة الفتنة وضعف عزيمه الجيش وانقسامه. دامت هذه الحال مدة من الزمن، رجحها البعض الى ثلاث سنوات حتى إعلان عبد المؤمن بن علي خلفا له. ويقول البيذق في ذكره لحدث مفارقة المهدي الحياة، أن هذا الأخير حين وصوله إلى داره بتينمل " وقف وأمر الموحدين أن يجتمعوا،

<sup>69</sup> البيذق، أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق، ص 74-75.

<sup>70</sup> نفس المرجع، ص 75.

فحضروا كلهم، ثم وعظ الناس حتى أضحى النهار، ثم دخل بيغلته الدار راكباً، وبقي ساعة ثم خرج يرفع الكرزبة عن رأسه، ثم قال: "اعرفوني وحققوني، أنا مسافر عنكم سفراً بعيداً".<sup>71</sup> ثم دخل بيته وكان ذلك آخر لقاء بينه وبين أتباعه ماعداً، حسب مؤرخه الخاص، الشيخ أبو محمد وسنار وأبو إبراهيم وعمر أصناج وأخته أم عبد العزيز بن عيسى وخليفته من بعده عبد المؤمن.<sup>72</sup>

فكما كانت حياته مثيرة، كانت كذلك موته، إذ يجتمع العديد من المؤرخين مثل أبي بكر الصنهاجي وابن أبي زرع و المراكشي... حول فكرة أن المهدي الموحد قد أنبئ بخطر حلول أجله من طرف صوت رفيق سمعه أو حلم به. ويبقى الاختلاف في عدد الأيام التي عاشها الرجل بعد ذلك، إذ يتكلم أحدهم عن ستة أيام<sup>73</sup> ويصرح آخر أنه لبث مدة ثمان وعشرين ليلة<sup>74</sup>، وأنه طلب من عبد المؤمن أن يخفي أمر موته مدة حتى تهدأ النفوس بعد الذي وقع في معركة البحيرة، وتجتمع كلمة الموحدين كما كلفه بمهمة غسله بيده بعد وفاته وكفنه ودفنه بجامع تينمل والصلاة عليه.

يبقى السؤال حول مدة كتم خبر وفاة المهدي مفتوحاً. أما عن تاريخ وفاته بالتحديد، فيقول البيذق أنها كانت "... يوم الأربعاء، وقيل يوم الخميس، الخامس والعشرين من شهر رمضان المعظم من عام أربعة وعشرين وخمسمائة. وبويع خليفته يوم السبت الأقرب من هذا التاريخ".<sup>75</sup>

71 نفس المرجع، ص 77.

72 نفس المرجع، نفس الصفحة.

73 المرجع نفسه، ص 79.

74 ابن أبي زرع، روض القرطاس، مرجع سابق، ص 126-127.

75 البيذق، المرجع السابق، ص 79-80.



### 3- بعد وفاة المهدي بن تومرت:

كانت أول غزوة قام بها الجيش الموحدى بعد وفاة المهدي هي غزوة جزولة. وبعد انتهاء عبد المؤمن منها، " رجع إلى تينمل وصاح بالقبائل، وضم الموحديين، وجعل المجلس واستعمل ركائز، وحال بين الرجال والنساء ثم وعظ الناس، وقال لهم في آخر كلامه: بقي عندكم عهد بيعة المهدي رضه؟ قالوا: نعم. فقعد، ثم وعظ أبو إبراهيم، ثم وعظ عمر آصناج، ثم سائر المشيخة رضي الله عنهم أجمعين ثم قال لهم: المهدي قد توفي رضي الله عنه. فبكى الناس، ثم قال لهم: اسكتوا، فسكتوا، فقال أبو إبراهيم، وعمر آصناج، وعبد الرحمان بن زجّو، ومحمد بن محمد، لعبد المؤمن، امدد يمينك نبايعك البيعة التي عقدناها مع الإمام المهدي، فمد يده، وبايعوه، ثم تبعهم سائر الناس حتى حل الليل، وكانت البيعة ثلاثة أيام متوالية.<sup>76</sup> وقد اختلف المؤرخون في تاريخ هذه البيعة إذ يجعلها ابن خلدون<sup>77</sup> سنة 524 هـ ويقول عنها ابن أبي زرع<sup>78</sup> أنها لم تكن بيعة واحدة بل بيعتان: بيعة الخاصة (أي أصحاب المهدي العشرة) وكانت في 14 رمضان 524 هـ وبيعة العامة ويؤرخها في 20 ربيع الأول 526 هـ. أما ابن القطان فيذكرها في سنة 529 هـ.

لم تذكر المراجع أن المهدي عين بصراحة عبد المؤمن كخليفة له على رأس الموحديين لكن كل أفعاله كانت تدل على ذلك حيث كان يكلفه دائما بأكبر المهام سواء في الميدان الإداري أو العسكري. كما أن بيعة مشايخ الموحديين لعبد المؤمن لم تكن بتلك البساطة التي ظهرت عليها أمام الملا، بل جاءت بعد تفكير عميق ومشاورات عديدة.

فكما كان إخفاء خبر وفاة المهدي مبررا لخوف المصامدة من تفرق صفوف جيوشهم، كان كذلك مهلة كافية لتعيين من يحل محل المهدي ويواصل دعوته. وقد

76 البليذق، أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق، ص 84.

77 ابن خلدون، العبر، ج 6، مرجع سابق، ص 472-473.

78 ابن أبي زرع، روض القوطان، مرجع سابق، ص 131.

وقع اختيارهم على ثلاثة أشخاص في أول الأمر من جماعة العشرة: عمر الصنهاجي المسمى بعمر أصناج وعمر بن ومزال والمسمى بالهنتي وعبد الله بن سليمان من تينمل. لكن الأمر استقر في نهاية المطاف على عبد المؤمن بن علي الكومي؛ الوجه الذي أحاطه المؤرخون بالأساطير والقصص العجيبة التي أثرت الأدب الموحي شعرا ونثرا كما كان الحال بالنسبة للمهدي بن تومرت من قبله. أما مكان بيعة عبد المؤمن فكان بمسجد تينمل حسب ذكر البيذق.

تضاعفت الحملات العسكرية الموحدية في زمنه وخلال ثمان سنوات، تم إخضاع الأطلس كله. وقد سميت مجموعة الحروب التي هدف الخليفة الموحي من خلالها الإطاحة بالنظام المرابطي والقضاء على الإمبراطورية المرابطية، بحرب السبع سنوات. وكانت بين 1139م و 1146م بسقوط مدينة مراكش في يد عبد المؤمن ورفاقه.

كان التوسع الموحي في المغرب أحد العلامات التي يمكن التأكد من خلالها من حبكة الرجل السياسية والعسكرية وجراته الكبيرة في أخذ القرارات الصعبة. ولعل أبرز مثال على ذلك هو ملاحقة عبد المؤمن على رأس جماعات مصمودة وزناتة عام 1145م لتاشفين بن علي، الأمير المرابطي، حتى قتله بمدينة وهران واحتلاله لهذه الأخيرة، ومن بعدها تلمسان وسجلماسة وفاس ومكناس وسلا في ربيع عام 1146م. كما تصدى لمقاومة القاضي عياض وأتباعه بسبته حتى فترة وجيزة قبل جوان 1148م أين احتلت هذه المدينة وأعيد إخضاع سلا وطنجة من جديد. هكذا وضع الموحدون أيديهم على مفاتيح مضيق جبل طارق إلى غاية ضفاف الأندلس. وفي خضم خمسة عشرة سنة من الزمن، تم توحيد المغرب العربي الكبير كله وجعله جزءا لا يتجزأ من الإمبراطورية الموحدية (المؤمنية)<sup>79</sup>.

<sup>79</sup>Rachid Bourouiba , Abd Al-Mu'min, Flambeau des Almohades, OP. Cit, P.19 et ce qui suit.

كما ينبغي الإشارة إلى أن المواجهة الموحدة لم تقتصر على الجانب العسكري، بل تعدته إلى الجانب الثقافي العقائدي ضد العلماء والفقهاء المالكين الذين كان لهم كل التأثير على ذلك المحيط حيث تمكنوا طويلا من إثارة الناس ضد الموحدين والعقيدة الموحدة التي اعتبروها ذات طابع بربري همجي. وحتى في المناطق التي أصبحت تخضع للسياسة الموحدة، عادت الثورات للظهور فيها. وكل تاريخ الموحدين بالمغرب والأندلس مليء بالتمرد والعصيان اللذان كلفا مجهودا كبيرا للسلطة.<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> Menéndez Pidal, HISTORIA DE ESPAÑA, © ESPASA CALPE, S.A Madrid, 1997, P.82.

#### 4- الموحدون في الأندلس:

لم يعبر عبد المؤمن إلى الأندلس إلا بعد وقت من توليه الحكم. لقد تابع الحروب العسكرية و"الديبلوماسية" و"الإشهارية" مجندا ولاته وجيوشه لإتمام التوسع الموحدى وضم المغرب الأوسط. كان ذلك عام 1151م لمواصلة الزحف إلى تونس والوصول إلى طرابلس (Tripoli) في سنة 1159م - 1160م<sup>81</sup>.

ومن بين أعظم حكام الموحدين على الأندلس، أبو يعقوب يوسف، ابن وخليفة عبد المؤمن. تميّز هذا الأخير بمتزلة خاصة زيادة على تمتعه بلقب "السيد"، ونشير هنا إلى أن هذا اللقب كان خاصا بأبناء الخليفة عبد المؤمن لنبل وكرم أصلهم وحسن تكوينهم حيث أنهم كانوا من خريجي مدرسة الطلبة التي أنشأها خليفة المهدي بن تومرت.

لقد بقي أكثر من عشرين خريطة رسمية لعبد المؤمن، التي زيادة على تثبيتها لنموذج وزارى محدد للإمبراطورية، فهي تبين الأهمية التي أعطها لكل منطقة، مبشرا الكل بغزواته الناجحة، دون أن ينسى الأندلس وذلك لأهداف إشهارية، كما غارته على (Gafsa) أثناء حملة 1159م - 1160م ودخول قبيلة بني سليمان العربية تحت طاعة الموحدين. ولعل هذا النص لابن صاحب الصلاة مثال صادق على ذلك حيث يقول: "ما أكبر هذه البشرية في وقت أصاب مرض التمرد العقول... كثيرة الأهمية هي هذه الأخبار لنشر الدعوة الموحدية في الأندلس إلى درجة أن حاكم إشبيلية آنذاك، أبو يعقوب يوسف، ابن وخليفة عبد المؤمن، أمر أن تُصور الآيات التي تنشد في الدستور هذا الانتصار وتحفيظها إلى الموظفين الموحدين وطلبة إشبيلية." <sup>82</sup> فمن الطبيعي أن يحتاج الوضع الموحدى في الأندلس إلى هذا النوع من التشجيع الروحي

<sup>81</sup> Même œuvre, P.86.

<sup>82</sup> Cité in , HISTORIA DE ESPAÑA, OP. Cit, P.86... texte traduit par nous.

والنقسي والمادي لأن المقاومة التي كان على رأسها محمد بن سعيد بن مردنيس كانت تشكل خطرا تهدد به النظام الموحد.

لقد حكم بن مردنيس المنطقة المستقلة منذ السواحل البلسنية (Valencia) حتى جيان (Jaen) التي دخلت تحت حكمه ابتداء من عام 1159م مع (Ecija y Carmona) اللتان أخذتا من طرف ابن مردنيس بين 1160م و 1161م مع قانس زيادة على إبقاء قرطبة مغلقة مدة من الزمن.

إن أهمية هذه النواة بالنسبة للموحدين تجعل من ابن مردنيس بين خيارين: إما المحافظة على سلطته السياسية مع بقاءه مجبرا على إبقاء بعض الاحترام والمراعاة للملوك المسيحيين، دون اتباع طريق التدجين، وإما دمج الأندلس مع النظام الموحد السائد في المغرب والذي كان قويا بقبائل مصمودة البربرية. و كما كانت تحت سلطته القبائل العربية في المغرب الأوسط وإفريقية، وقد مثلت القسم الأساسي من الجيش الموحد وعملت كقاعدة سياسية، بما أنها عززت الأمن الخلافي ودعمت التغيير الإمبراطوري (Changement dynastique) الذي أحدثه عبد المؤمن رغم بعض ردات فعل محيطه القبلي<sup>83</sup>.

كان الانتصار الموحد في استرجاع غرناطة و تعطشه لبسط نفوذه على مدينة جيان مضافا إلى أطماعه السلطوية، منشطا لمشروع عبد المؤمن لمضاهاة الرونق والفخامة الأمويين إلى درجة أنه حوّل عاصمته إلى قرطبة، المدينة التي عانت الكثير من حروب الموحدين مع ابن مردنيس ومن الهجومات المسيحية. هذا ويظهر اهتمام الخليفة الموحد الأول بالجانب الحضاري في الاحتفال الرسمي الذي أقامه في ذي القعدة عام 555هـ / نوفمبر 1160م. استقبل فيه وفودا من كل الأنحاء الخاضعة للنظام الموحد والتي جاءت للإعتراف والبيعة أو لتحديد بيعتها له. كما يظهر في تفخيمه لنظام التشریفات السياسية والعسكرية والدينية.<sup>84</sup>

<sup>83</sup> Même œuvre, P.87.

<sup>84</sup> Même œuvre, Même page.

يشير ابن صاحب الصلاة إلى المعنى السياسي للتغيير العاصمي المقترح من طرف عبد المؤمن بن علي في 557هـ/1162م. أمر هذا الخليفة بجعل قرطبة عاصمة للموحدين في الأندلس، كما كانت في عهد الأمويين. فهذه المدينة تقع في وسط البلاد، وهناك تقام الوظائف الحكومية. من أجل ذلك استقر بها أبو سعيد وأبو يعقوب، أبناء الخليفة. فأعيدت عمارتها وأقيمت فيها القصور كما أمر بحماية حدودها. فعاد القرطبيون إلى مدينتهم بعد أن انتشروا في كل البلاد هرباً من الموت والدمار.

وبعد موت الخليفة عبد المؤمن بثمانية أشهر، وكان قد خلفه ابنه أبو يعقوب يوسف، قرر هذا الأخير تحويل العاصمة الأندلسية إلى إشبيلية، المدينة التي كان يعرفها جيداً بل وكان يعشقها لمكوته فيها سنوات عديدة.

أخذت رمزية التنظيم المؤمني أبعاداً كثيرة منها السياسية والإقتصادية والاجتماعية... ولكن أهمها ربما كان البعد الجمالي والفني حيث أصبحت النماذج العمرانية والفنية القرطبية تجوب الأندلس والمغرب كله. ويظهر حب وتعلق الخليفة أبي يعقوب يوسف وابنه الذي خلفه أبو يوسف يعقوب بإشبيلية في اهتمامهما الكبير بالعمران والتمدن والتحضر لإعطاء المدينة المكانة التي تستحقها والمقام العالي كعاصمة لدولة عظيمة كالدولة الموحدية.

## 5 - الشرعية الموحدية:

سبقت الإشارة إلى أن الخلفاء الموحدين وهم من بربر مصمودة، اتخذوا لأنفسهم أصلاً عربياً بحثاً يعود إلى قيس عيلان. ومن المعروف أن ارتباط هذه القبيلة بمبدأ " لا خلافة خارج قريش " يعود إلى فترة ما بعد وفاة الرسول مباشرة. ويؤكد ذلك ابن خلدون في قوله: "وأما النسب القرشي فلإجماع الصحابة يوم السقيفة على ذلك، واحتجت قريش على الأنصار لما همّوا يومئذ ببيعة سعد بن عبادَة وقالوا: " منا أمير ومنكم أمير " بقوله (ص): " الأئمة من قريش " وبأن النبي (ص) أوصانا بأن نحسن إلى محسنكم ونتجاوز عن مسيئكم، ولو كانت الإمارة فيكم لم تكن الوصية بكم"<sup>85</sup>. وهذا يبين أن الخلافة الموحدية استنبطت مشروعيتها مما ادعت أنه مرجعيتها الإثنية والعقائدية أي من الداخل لا من الخارج كما فعل المرابطون الذين أعلنوا ولاءهم للعباسيين. لكن النظر بإمعان في هذا الموضوع يبين أن منبع الخلافة الموحدية لم يكن دائماً ما قالت عنه أنه أصلها الذي انحدرت منه، بل من الممكن جدا التكلم عن مرحلتين من تاريخ هذه الأخيرة، سعت فيهما إلى إقناع الكل بشرعية حكمها.

**المرحلة الأولى:** وتظم كلا من حكم عبد المؤمن وأبو يعقوب يوسف وأبو يوسف يعقوب الملقب بالمنصور أين وُظف شخص وفكر (عقيدة) المهدي كمنبع لتحقيق مشروعية الخلافة الموحدية (المؤمنية) وأساسها يقوم على نظام الدولة الموحدية. والدليل على ذلك أن التقسيمات الإدارية والاجتماعية... الموحدية في بداية الأمر، لم يكن لها أية علاقة بالدولة (La Hiérarchie almohade ne fut pas étatique) حيث خصصت أعلى المراتب وأهمها لرفقاء درب المهدي من أهل الدار ثم مجموعة العشرة ثم

85 ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 343.

مجموعة الخمسين... وعلى هذا الأساس، طبقت التقسيمات الاجتماعية داخل النظام الاجتماعي البربري. لكن يلاحظ بعد ذلك محاولة عبد المؤمن التحرر التدريجي من ضغوطات أقرباء المهدي بن تومرت.

فبعد تنصيبه خليفة على رأس الموحدين و أميرا للمؤمنين، شرع هذا الأخير في التخطيط لإنشاء الإمبراطورية الموحدية (المؤمنية) وأول ما فكر فيه، هو جعل الحكم وراثيا، حيث بدأ بتنصيب أبنائه على رأس المقاطعات مع إشراك كبار الموحدين معهم في إنجاز المهام والحرص على نشر العقيدة "الإديولوجيا" الموحدية. وأنشأ مدارس لتكوين "الإطارات الموحدية" أو من سماهم "بالطلبة" وقد تجاوز عددهم الثلاث مائة شابا، استخدموا كموظفين إداريين للدولة بعد تكوينهم تكوينا عقائديا وحريريا ويجدر الإشارة هنا إلى أن أبناء الخليفة عبد المؤمن كانوا ينتمون إلى تلك الجماعة من الشباب. بُعث الطلبة بعد ذلك إلى العمل في مختلف المقاطعات الموحدية. وقد بلغ عملهم من الأهمية درجة فاقت كل اعتبار في نشر الفكر الموحي ومراقبة الأخلاق في كافة أنحاء الإمبراطورية خاصة في عهد المنصور. وإذا كان عهد أبي يعقوب يوسف عهدا تقرب الفلاسفة فيه من بلاط الحكام، فإن فترة حكم المنصور كانت مخالفة لسابقتها كل الاختلاف إذ أعيد إحياء الجدل بين أهل الرأي وأهل الحديث الذين نجحوا في جذب الحاكم إليهم.

وإذا تأملنا كل هذا، نستنتج أن خلفاء الموحدين، رغم تغييرهم في نظام الدولة، ما كانوا يستطيعوا الاستغناء على الأساس العقدي الذي وضعه ابن تومرت حتى لا يفقدوا شرعيتهم، ولهذا حافظوا على كل المظاهر التي سنّها لهم في هذا المجال، مثل تقديم الطلبة لنشر عقيدة التوحيد<sup>86</sup>، بل ونصبهم على قمة هرم السلطة في الأقاليم... وكانت قوة العقيدة وصلابتها أيضا، وراء عزيمة الخلفاء الموحدين لفتح البلدان. لقد استطاع عبد المؤمن قبل مرور ثلاثين سنة من بيعة المهدي أن يتربع على عرش

<sup>86</sup>Voir, HISTORIA DE ESPAÑA, P.446.



الإمبراطورية الموحدية من السوس الأقصى غربا إلى برقة شرقا، وهو إنجاز لم يحققه أي حاكم مغربي قبل هذا التاريخ وقد علق لي تورنو Le Tourneau على هذا الإنجاز قائلا: "إن ما أنجزه عبد المؤمن ما كان ليتحقق لولا الحماس الذي بثه ابن تومرت في نفوس المصامدة، و لولا النظام الذي استطاع أن يفرضه على القبائل".<sup>87</sup>

**المرحلة الثانية:** لقد صار تمجيد بن تومرت في المراسلات والمناسبات عرفا متّبعاً حتى في أيام المأمون (626هـ - 630هـ) وإن لم تعد فكرة المهدي تثير تلك المشاعر الجياشة عند الموحدين إذ فقد شخص المعصوم وظيفته ومصادقته في الحفاظ على المشروعية السياسية والدينية الموحدية إلى درجة أن أعلن هذا الحاكم (الخليفة المأمون) بعد مدة من حكمه الانقطاع عن الدعوة للمهدي.

كما بحث الموحدون عن مشروعية خلافتهم عبر ممارسة الجهاد ضد المسيحيين وقبل ذلك ضد المرابطين الذين كانوا يعتبرونهم مجسمين. وقد نشطت الكتابات في هذا الموضوع آنذاك كما يجدر الإشارة إلى ظاهرة هامة وُجدت في ذلك الوقت وهي حمل نسخة من القرآن كانت لعثمان بن عفان وعرضها في الحملات العسكرية وفي سهرات رمضان. ويمكن تفسير هذه الظاهرة بإرادة الحاكم في أخذ الكل على العودة إلى أصول الوحي كما يمكن تفسيرها (أي هذه الظاهرة) أيضا بإرادة ربط الخلافة الموحدية بالخلافة الأموية لتحقيق مشروعيتها التي بدأت تفقدها بتلاشي القواعد الإيديولوجية للدولة وللأنظمة الاجتماعية.

87 لي تورنو ، حركة الموحدين في المغرب في القرنين 12 و 13 ، ترجمة أمين الطيبي، ط2. الدار العربية للكتاب، تونس، ليبيا، 1982، ص 67 .

## 6- الأفول الموحي:

بالنسبة للمؤرخين المحدثين، ينبغي أن يفصل أفول الموحدين السياسي عن مذهبهم وعقيدتهم حتى وإن كانت صيرورة ذهاب شوكتهم في الميدان السياسي والعسكري متزامنة مع اختفاء عقيدتهم في نظر البعض.

يرى لي تورنو R.. Le Tourneau و ميراد A. Merad في خضوع الدولة إلى الخلافة الموحدية ، السبب الرئيسي لسقوطها. فتحويل السلطة السياسية والأرباح المادية لصالح الإمبراطورية (الخلافة) همش البربر وحرّم التنظيم البربري من قوته الأصلية. في حين يعتبر كل من تيراس H. Terrasse وجوليان C.H.A. Julien الوحدة المغربية التي تمت لأول مرة بذلك الشكل ولآخر مرة على يد الموحدين كفترة انتصار وعظمة أجهزتها فردانية البربر وفوضى العرب حيث لم تكن جميع القبائل البربرية تعطي الودّ خالصا للموحدين. فما إن تضطرب الأحوال السياسية للدولة حتى يظهروا كقائرين ضدها أو مؤيدين للحركات الخارجة عنها. وتركزت ثورات القبائل العربية في إفريقيا ومناطق استقرارها ببلاد المغرب. وكذا يلاحظ أنهم منحوا تأييدهم ومساعدتهم لذرية علي بن أبي طالب أما بالنسبة للعروي A. Laraoui، فعظمة الموحدين بنيت على ثروات الإمبراطورية لكنها ثروات لم ينتجها الموحدون الذين كان تركيزهم كله على مراكز ولعل هذا ما يفسر فشلهم. وفي الأندلس، يعود سقوط النظام الموحي لافتقاد هذا الأخير دعامة الطبقات الشعبية البربرية التي كانت تصنع قوته في الشمال الإفريقي، بل وأكثر من ذلك، كان الوجود الموحي أصلا في الأندلس معتبرا كنظام احتلال عسكري كما يمكن تفسير اختفاء المذهب الموحي بأنه أبدا لم يترسخ في الأندلس والسبب هو أنه لم يُعط مدونة للأحكام القانونية لتكون بديلا للنظام القضائي المالكي كما لم يستجب للطلبات والإحتياجات الروحية للأمة الإسلامية، تلك الإحتياجات التي وجدت زاداها في الحركات الصوفية التي ما فتئت تنتشر بينهم وتجمعهم حولها في

تلك المرحلة. تجلت أهمية المذهب الموحد في تحقيق رغبة هؤلاء الذين كانوا يحتاجون للوصول إلى الدين عن طريق المنطق. لكن هؤلاء الذين شاركوا الفقه العقلي الذي أنشأه الفيلسوف ابن رشد والذي كان منسجما إلى حد ما مع العقيدة الموحدية، كونوا أقلية قليلة. والواقع أن المذهب الموحد لم يمس إلا الوسط الذي وُلدت فيه الحركة الموحدية أما الباقي فكان مهمشا حتى أثناء مدة حكم الدولة الموحدية. بينما المالكية، فبقيت مهيمنة ويؤكد هذه الفكرة لي تورنو Le Tourneau الذي يُرجع الأقول الموحد من الجانب العقائدي إلى كون العقيدة الموحدية لم تُفرض في شكلها الواقعي، بل فقط كشكل رسمي يجب احترامه. هذا ما جعل محاولات طمس المالكية في الأندلس نهائيا شيئا مستحيلا بما أنه (أي المذهب المالكي) رجع بسرعة إلى الساحة. بالنسبة للباحث لوماكس D. Lomax<sup>88</sup>، يعتبر العامل الديني أساس الفشل العقيدي (échec doctrinal) والسياسي الموحدين ويُرجع السبب في ذلك إلى سوء معاملة الحكام للمسيحيين واليهود وإجبارهم على ترك عقيدتهم، الشيء الذي أضعف ولاءهم للموحدين. هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى، عداء مناصري المذهب المالكي لما يسمونه بالكفر الموحد (L'hérésie almohade) بل وأكثر من ذلك، الحكم الموحد. وقد نتج عن كل هذا، فوضى تسبب فيها الحكام الموحدون الذين سيروا البلاد باستخدامهم "لموظفين أرثوذكسيين" على رأس رعايا كانوا يعتبرون كفارا في المنطقة المركزية للإمبراطورية (مراكش) ولكن أرثوذكسيين في نواح أخرى مثل تونس والأندلس و هذا حسب لوماكس Lomax دائما لم يساعد على تعميم الأمن والاستقرار. إلا أن الأندلسيين بقوا رغم ذلك تحت طاعة الموحدين لا لشيء سوى أنهم كانوا بحاجة إلى حماية المغاربة. فحصل معهم كما حصل مع المرابطين من قبلهم أي نفروا منهم و رفضوهم ثقافيا ( Il y a eu un ressentiment et un rejet culturel).

<sup>88</sup> Cité in, HISTORIA DE ESPAÑA, OP. Cit, P.446.

لم يتمكن المذهب الموحدى التنافس طويلا مع الأرثوذكسية المترسخة عند الأندلسيين والسبب في ذلك يرجع من جهة إلى التنظيم التراتبى للحركة (l'organisation hiérarchique du mouvement) ومن جهة أخرى إلى انغماس الحكام الموحدين في ملذات الحياة الأندلسية وترفها وشغفهم بالفلسفة اليونانية.

هذا ويمكن إضافة فكرة أنه رغم حرص هؤلاء الحكام على تطبيق العقائد الموحدية والمحافظة على ولاء الرعية، إلا أنهم في الواقع كانوا أحيانا يتصرفون بطريقة لا تمت لتلك العقائد بصلة. أو بتعبير آخر، تلاشت الحماسة الموحدية بعد موت يوسف الثاني في 621هـ / 1224م وأدت إلى حرب أهلية لم يتردد فيها الأمراء الموحدين للاستعانة بحجراتهم المسيحيين ضد خصومهم المسلمين. ويظهر أن أحد هؤلاء الأمراء وهو أبو زيد، انتهى بترك دينه واعتناق المسيحية بينما ذهب آخر وهو أبو العلا المأمون بن منصور بن أخت ابن مردانيس، بعد أن اعترف به كخليفة للموحدين في إشبيلية عام 624هـ / 1227م، إلى تناسي ذكر اسم المهدي بن تومرت في رسالة كتبها لأحد أعوانه، كما أنه لم يُشر بتاتا لعقيدة التوحيد التي لم يبق منها آنذاك إلا الذكرى وبعد غزو أبي العلا للمغرب بمساعدة المسيحيين الذين استعان بهم في قضائه على عدد كبير من منافسيه، أعلن في 627هـ / 1230م تركه الرسمي لعقيدة التوحيد. هكذا، لم يعد يُذكر اسم المهدي على النقود ولا أثناء خطبة الجمعة ولا في البريد الرسمي كما أزيحت التجديدات التي كانت قد طرأت على الأذان في للصلاة حيث مُنع الكلام عن عصمة المهدي<sup>89</sup>.

يرى لي تورنو Le Tourneau أن هدف ترك المأمون لعقيدة التوحيد كان سياسيا<sup>90</sup>، يعني أنه كان يريد من خلاله جمع شمل الموحدين ثانية حول فكر جديد ومصلح جديد يتمثل في شخصه هو، لكن محاولته هذه أدت عن غير قصد ربما إلى

<sup>89</sup> Voir, Même œuvre, P. 448.

<sup>90</sup> Cité in HISTORIA de ESPAÑA, P. 448-449.

المساهمة في القضاء على النخبة الموحدية ويعود السبب في ذلك الإخفاق إلى عدم تمتع هذا الحاكم برأسمال رمزي كاف لجعل الآخرين يؤمنون بأفكاره.

أما لوماكس Lomax، فيرد دوافع المأمون لإنكار عقيدة التوحيد إلى مرجعياته الأولى حيث كان إبناً لأندلسية وشب في الأندلس وتلقى ثقافة وتكويناً أندلسيين. لقد اعتبر أن عقيدة التوحيد، زيادة على كونها عامل تقسيم وتشتيت للأمة الإسلامية، فهي تحتوي على أفكار اعتبرها كفراً وإلحاداً وتستحق العقاب. هذا وقد أشار قيشار Guichard إلى ما بات عليه النظام الموحدى بفقدته لخصوصياته ومميزاته حيث أصبح مثله مثل باقي الأنظمة الإسلامية القروسطية خاصة بعد تركه لفكرة عصمة المهدي. هذا من الجانب الديني، أما من الجانب السياسي، فقد أغفل محاربة المسيحيين الذين كانوا يتحيلون الفرص للهجوم على المسلمين واستعان بمليشياتهم رغم علمه بأن تلك الأعمال قد أغضبت الرعية في السابق وأثارتها ضد المرابطين.<sup>91</sup>

ينبغي الإشارة هنا إلى أنه حتى بعد ترك عقيدة التوحيد، لم تتحسن العلاقات بين المسلمين الأرثوذكسيين (الأندلسيون عموماً) والموحدين، بل عمقت الهوة بين الموحدين أنفسهم. ولعل هذا ما جعل الخليفة الموالي للمأمون وهو الرشيد (630هـ - 640هـ/1232م - 1242م) يقرر إعادة إحياء عقيدة التوحيد رسمياً وفرضها على الكل. ورغم تحمسه لهذا المشروع وكذا أخيه من بعده، إلا أن سلطته الدينية كانت قد ضعفت وتلاشت. وما بقي منها، يمكن تتبعه مع أحد الأمراء الموحدين. استقر هذا الأخير بتونس وتمسك بعقيدة التوحيد وبدأ في بناء الحكم الحفصي.

والمدحش في الأمر، أنه في مرحلة لاحقة، أثناء حكم المرتضى (646هـ - 665هـ/1248م - 1266م) كانوا لا يزالون يعاقبون بشدة من حصل له شك في عصمة المهدي<sup>92</sup> وهذا دليل على أن فكرة المهدي وفكره لم ينطفأ بانطفاء الشمعة الموحدية. فإذا مات النظام الموحدى كنظام سياسي لأنه رضح إلى التقسيمات

<sup>91</sup> Même œuvre, P. 449.

<sup>92</sup> Voir, Même œuvre, P. 449.

والتزاعات الداخلية فقد عاش طويلا بعد ذلك كنسق ثقافي وكحضارة تشهد على عظمتها الرواسب الثقافية التي لا تزال حية إلى الآن في المغرب والأندلس.

عرف الموحدون أكبر هزيمة في تاريخهم عام 609هـ/1212م وتسجل فترة وفاة محمد الناصر بداية انهيار دولة الموحدين التي امتدت رغم ذلك حتى سنة 668هـ/1269م سنة مقتل أبي دبوس آخر الحكام الموحدين أمام أسوار مراكش التي دخلها بنو مرين. أرجعت أهم أسباب تلك الهزيمة إلى كون الجيش الموحي لم يتلق أجوره رغم تعهد الأمير أبي يعقوب يوسف ابن محمد (610هـ - 620هـ/1213م - 1223م) حين بؤيع، بعدم التخلف عن ذلك زيادة على وعده للمقاتلين الموحدين بعدم تركهم طويلا في مناطق العدو.

كل هذا ساهم في عدم رضى، بل وغضب الجيش. كما أن فشل النظام الموحي في إيقاف زحف العدو المسيحي، أنقص كثيرا من شأن الموحدين في الأندلس.<sup>93</sup>

كان إذن اجتماع التشكيك في شرعية النظام القائم وعدم تنفيذ الإصلاحات المعلن عليها والتزاع بين الحكام والهيئات الركاتر الإيديولوجية الأساسية بضعف القرار سببا كافيا حسب طوكفيل Tocqueville<sup>94</sup> للإطاحة بأي نظام كان.

ابتغى الموحدون حسب لوماكس Lomax إنشاء دولة أندلسية قوية تتصدى للغزو المسيحي دون الحاجة إلى الحماية الشمال - إفريقية. وبعد وفاة الخليفة يوسف الثاني حوالي 621هـ/1224م، بدأ يظهر بعض الزعماء الأندلسيين مثل: محمد بن يوسف بن هديل المعروف بابن هود المتوكل والذين انتهزوا فرصة انقسام الموحدين وتفتت صفوفهم وثاروا على النظام القائم.

<sup>93</sup> Môme œuvre, P. 449.

<sup>94</sup> Cité in Môme œuvre, Môme page.

يسرى قيشار Guichard أن مذهب التوحيد؛ حسب الرؤيا التومرتية في بدايتها، والذي كان مناهضا للمالكية المعتمدة في الأندلس؛ اتخذ العرش الموحدى مقرا للخلافة يجمع حولها شمل المسلمين جميعا. فبينما ذهب المرابطون في سعيهم إلى تحقيق شرعية حكمهم إلى الاعتراف للخلافة العباسية السنية بالولاء رسميا ثم تخلوا للمتعاونين معهم من بين فقهاء المالكية عن الأحكام كليا كما أشركوهم ضمينا في القرار عن طريق المشورة الدائمة، راح الموحدون على عكس ذلك؛ استنادا إلى مرجعية الإمام المعصوم، إلى الجمع بين السلط. وسيأتي لاحقا عرض لفكرة التوفيقية<sup>95</sup> (Eclectisme) التي طبعت الفكر الموحدى.

فالتحدث عن الفتور الذي حلّ بالحكم والحكام الموحدين كان الدافع الأول إلى التمرد في الأندلس، فابن هود مثلا الذي سبقت الإشارة إليه، عاد إلى الخطبة باسم العباسيين حيث بعث وفدا إلى الخليفة العباسي المستنصر بالله، يطلب من خلاله الإذن بالدعاء له في خطبة الجمعة.

ولقد قرأ ابن هود إجابة الخليفة العباسي الإيجابية في المسجد الجامع بغرناطة وهو يرتدي لباسا أسود وفي يده رمز الخلافة العباسية: العلم الأسود. وفي وقت لاحق، بعث ابن هود وفدا ثانيا يطلب من خلاله إعلان ابنه في مكانه من بعده، كما صك النقود الدائرية وأحيى من خلالها أسطورة "العباس" إمام الأمة.

لم يكتف ابن هود بالحث إلى محاربة الموحدين الذين كان يعتبرهم ملحدين وخارجين عن طاعة الخليفة العباسي، بل ذهب يدعو إلى تطهير المساجد الموحدية وادعى أنه سيقا تل المسيحيين، الشيء الذي جعل الخليفة العباسي يلقبه: بالمجاهد. لكنه سرعان ما وجد نفسه مجبرا على مسايرة ومهادنة المسيحيين ودفع الجزية لهم. كما تواصل ضرب النقود في مرسية (Murcia) باسم خليفة العباسيين طيلة حكم محمد بن هود بماء الدولة إلى غاية عام 656هـ/1258م أين وقعت بغداد بين أيدي المغول.

95 التوفيق بين العقل والوحي، بين مختلف المذاهب الفقهية ...

ومن جهة أخرى، انتهى أحد الحكام الجهوديين زيان بن مردنيس، بعد إعلانه بالطاعة للعباسيين، إلى الاعتراف بالحكم الحفصي بإفريقية الذي يُعتبر في الواقع وريثا للنظام الموحدى والوحيد القادر على تقديم المساعدة العسكرية والاقتصادية. ولتفادي طلب المساعدة، جعل يتملق في معاملته مع المسيحيين إلى أن ارتدّ عن الإسلام واعتنق المسيحية. وفي عهده، عرفت الأندلس حركة هجرة نشيطة من الجزيرة الخضراء إلى تونس مثل، ابن الحبار 658هـ/1260م الذي كان يعتبر الاعتراف بمذهب التوحيد بمثابة الأساس النظري للنظام الحفصي. أما بالنسبة لنوية Nwyia، فإن عملية اختفاء المذهب الموحدى حرت بصفة بطيئة قياسا لما رواه الشاتبي عن فترة شبابه أي حوالي 740هـ/1339م أين كانت الإشارة إلى اسم المهدي لا تزال قائمة في مسجد غرناطة. وفي القرن الخامس عشر، أفتى جماعة من الفقهاء بمدينة فاس ضد المتحزبين لابن تومرت.

يجدر الإشارة إلى أن الأندلس وصلت إلى مرحلة، حتى وإن تمت العودة فيها إلى الولاء للخلافة العباسية، فهذا لن يوقف الزحف المسيحي الذي ما فتئ يطوي تحت جناحه المدينة تلو الأخرى. ويحدد قيشار Guichard مشكل الأندلس آنذاك في كونها تفتقد إلى هوية وطنية، و أن تفوق الأندلسيين ثقافيا وحضاريا، لا يمكنه ملاً ذلك الفراغ لأن هذا في الواقع لا يكفي لتأسيس دولة أندلسية بعيدة عن الشريعة الإسلامية (القرطوسية)<sup>96</sup>.

<sup>96</sup> Voir même œuvre.



## الباب الثالث

مظاهر الحضارة الموحدة الامادية  
والمادية في الاندلس

## مظاهر الحضارة الأماطية:

### \*التقسيم الاجتماعي:

اقتسمت مختلف العناصر المكوّنة للمجتمع الأندلسي من عرب وبربر وسلاف (Slaves) وفرس ويهود ومولدين<sup>97</sup> ومسيحيين معربين (Mozarabes)، لغة فكرية، أدبية وإدارية واحدة هي اللغة العربية التي انتشرت انتشارا واسعا بفضل إدخال صناعة الورق إلى الأندلس التي أصبحت تحتل الصدارة في إنتاجها. فاللغة العربية، والحضارة التي تنقلها (véhicule) تعتبر إسمنتا لحضارة مادية وفن للحياة لا مثيل لهما، ساهمت في تدعيمهما كل المكونات الإثنية الموجودة آنذاك. فقد أبرزت خصال الحلم والتسامح في بعض الأحيان الأندلس كبلد الثلاث ثقافات: اليهودية والمسيحية والإسلامية. كما لعب العديد من العلماء واليهود خاصة دورا هاما في نشر الثقافة العربية عبر أوروبا القروسطية.

فأكثر ما ميز الأوقات الكبرى للحضارة الإسلامية في الأندلس، هو الإبداع الفكري المذهل الذي منبعه ذلك الإنصهار الإثني - الثقافي (Ethno-culturel) الذي أعطى الأندلس والأندلسيين صبغة خاصة بلغ إحدى قممه مع الثقافة الموحدية. أما عن الحياة الاجتماعية الموحدية، فتقول المراجع و على رأسها كتاب "نظم الجمان" لكاتبه ابن القطان أن عدد الطبقات الاجتماعية في العهد الموحي تبلغ الأربعة عشر هي:

مجلس العشرة.

مجلس الخمسين.

مجلس السبعين.

الطلبة أو المثقفون.

97 المولدون، هم الإسبانون الأصليون الذين اعتنقوا الإسلام.

الحفظة أو المثقفون الشباب.

أهل الدار .

الهرغة .

تينمل .

جدميوة.

جنفيسة.

هنتاة.

القبائل (وهو اسم كان يعطى لقبائل هزمورة وهزرجة).

الجند.

الغزة (وهم شباب مثقفون).

أما فيما يخص عهد الخليفة عبد المؤمن، فكل ما عرف عن التقسيم الاجتماعي آنذاك هو ثلاث طبقات:

الأولى: تخص الجماعة الأولى التي كانت السبّاقة في الاعتراف بمحمد بن تومرت كمهدي وحاكم على رأس الدولة الموحدية الفتية.

الثانية: هي الجماعات التي اعتنقت عقيدة التوحيد قبل سقوط وهران في يد جيوش عبد المؤمن. جاء في "روض القرطاس" لابن أبي زرع أن هذا كان في محرّم عام 540هـ. وما يميز سقوط وهران هو موت تاشفين بن علي بن يوسف بن تاشفين المرابطي وعدد من أتباعه.

الثالثة: تضم كل من خضع للحكم الموحي بعد سقوط وهران.

ينبغي الإشارة هنا إلى أن ظاهرة التقسيم الاجتماعي هذه إنما كانت تسمى آنذاك بسياسة التمييز التي شكلت إحدى الدعائم التي قام عليها النظام الموحي والتي سيتم التطرق إليها في وقتها.

يوجد في كل مجتمع من المجتمعات البشرية جماعة تقوم في نفس الوقت بوظائف  
الحل والربط، الإدماج والتمييز... هذه الوظائف الاجتماعية في المفهوم الدوركامي  
أو في مفهوم "البنوية الوظيفية" تحاول دائما أكثر أن تتحول إلى وظائف سياسية  
كلما جاءت تقسيمات الإيديولوجيا الدينية لتغطي التقسيمات الاجتماعية  
للمجموعات أو الطبقات المتنافسة أو المتخاصمة. ويتضح هنا جليا مثال جماعة  
أصحاب المهدي بن تومرت المتكونة من عشرة أفراد فرضت ميزاتهم "الدينية"، والتي  
تعتبر في الواقع ميزات رمزية واجتماعية تحصلوا عليها لكونهم أول من بايع المهدي،  
على الطبقات الدنيا للمجتمع الموحد ظغوظات تشكّل ما يسميه كارل ماركس  
بعلاقات الصراع بين البنتين الفوقية والتحتية. لكن تدخّل الإيديولوجيا الدينية الذي  
يقلص من حجم الهوة الموجودة بين الطبقتين، بما أن الدين معروف عنه أنه يبرر العديد  
من التصرفات، يجعل البحث ينحاز إلى فكرة ريمون آرون ( R. Aron ) الذي يرى أنه  
ليس ضروريا أن تكون العلاقات بين الطبقات علاقات صراع، على الأقل في الظاهر.  
فبين هذا وذاك، يبقى الإشكال مطروحا: إلى أي مدى يمكن للدين تخفيف  
الصراع إذا كانت كل الاختلافات وكل الانقسامات وكل التمردات والثورات  
والحروب تقوم باسم هذا الدين؟

إن كان هذا التفكير يبدو متناقضا، إلا أنه يجد أرضية صلبة في الواقع الاجتماعي  
— الثقافي والسياسي للدولة الإسلامية. ولعل الحل يكمن في محاولة الإجابة عن  
التساؤل: أي دين يجمع المؤمنين ويوحدهم وأي دين يفرقهم ؟ أو بالأحرى أي  
المفاهيم لهذا الدين توحد الأمة الإسلامية، وأيها تشتت هذه الأخيرة؟.  
ستأتي الإجابة بصفة تدريجية عبر الفصول القادمة.

## \* الإطار الثقافي والفكري الأندلسي في الفترة الموحدية:

قبل التطرق إلى المشاكل الأساسية التي قولبت الفترة القروسطية فكريا واجتماعيا وثقافيا وسياسيا، لعلنا من الضروري الإشارة إلى الانتعاش الذي عرفته العلوم في الأندلس في عهد عبد الرحمن الناصر لدين الله ولذلك أسباب منها: القضاء على المكانة التي كان يحتلها الفقهاء، إيديولوجي الدولة (Les idéologues de l'Etat) على حد تعبير الباحث محمد عابد الجابري ويكون الخليفة بذلك قد دشّن استراتيجية ثقافية (Une stratégie culturelle) جعلها جزءا لا يتجزأ من سياسته العامة. فقد كان مجبرا على مواجهة خلافة بني العباس وخلافة الفاطميين إيديولوجيا لكون الفترة، فترة حرب الإيديولوجيات أي الإيديولوجيا الإسماعيلية مع الفاطميين والإيديولوجيا الأشعرية مع العباسيين. ومن ثم، توجّب عليه طبع وتمييز خلافته بإيديولوجيا مختلفة وكان الحل اسمه: الفلسفة.

كانت الحاجة السياسية والإيديولوجية ماسة لإقامة مشروع ثقافي أندلسي كبديل عن المشاريع العباسية والفاطمية. فلهيمنة السياسية للخلافة لا تكفي إذا لم تصحبها هيمنة ثقافية. وعلى غرار هاتين الخلافتين في المشرق، اللتان استقتا مشاريعهما من موروثاتهما الثقافية التي تعود إلى ما قبل الإسلام، فعلت الخلافة الأموية وكانت الأرضية مهيأة لذلك بفضل رسوخ العلوم الرياضية والفلك والطب والمنطق في الأندلس وهذه العلوم تعتبر أساس الفكر الفلسفي اليوناني.

فهذا الفكر النظري الذي نشأ في الأندلس مع نهاية العهد الأموي، وعاش باحتشام في العهد المرابطي، خرج بكل قوته إلى النور مع الموحدين وكان أحد أسس مشروعهم الإيديولوجي. هذا ويمكن تحديد هذا المشروع في لحظتين تاريخيتين:

- اللحظة الأولى وهي لحظة الإنطلاقة الصريحة مع ابن حزم.

- اللحظة الثانية وهي لحظة البلوغ مع أبي الوليد بن رشد.

أما الظاهرية مع ابن حزم، فقد جاءت كمنهج نقدي مطبق على علم الأصول. ونظرا للمناخ السياسي السائد آنذاك والذي يتمثل في حالة الصراع بين الخلافات الثلاث، فقد كانت (أي الظاهرية) المشروع الإيديولوجي المضاد للمشروعين العباسي والفاطمي. فتكلمت باسم الدولة الأموية وكانت لهذه الأخيرة الحصن المتين الذي احتتمت به ودافعت عن مشروعها الإيديولوجي - الثقافي. كما كانت في نفس الوقت ثورة ضد المدارس الفقهية وبالتالي ضد سلطة الدولة العباسية التي كانت تستببط شرعيتها من انتمائها إلى واحدة من تلك المدارس.

نجد ابن حزم التقليد مصرحا أن رواد تلك المدارس الفقهية مثل أبي حنيفة النعمان ومالك بن أنس والشافعي... أبرياء من هذه التبعية. وفي نقده لأسس الإيديولوجيا الفاطمية والفكر الإشرافي عموما، يقول أن دين الله كله ظاهر (Exotérique) وليس فيه أسرار كامنة. كما أن النبي حسب طرحه دائما، لم يخص أحدا من أهل بيته بعلم باطن أخفاه عن الآخرين. وبهذا يكسر الفيلسوف الثنائية التي يقوم عليها الفكر الإشرافي الشيعي والصوفي ألا وهي الظاهر/الباطن.

يجدر الإشارة هنا إلى أن مشروع ابن حزم الإيديولوجي لم يصل مرحلة التحقيق في حياة صاحبه وهذا ما جعل صاحبه ييأس، علما منه أن أي مدرسة فقهية لا تصبح مذهباً معترفاً به ومتبعا في أي مجتمع من المجتمعات إلا إذا دُعِمت بسلطة الدولة. وكان الشرق آنذاك، يهيمن عليه المذهب الحنفي، والغرب الإسلامي، المذهب المالكي. وكما هو معلوم، إن الدولة التي كانت تدعّم أفكاره لم يعد لها وجود بعد سقوط خلافة قرطبة عام 1031م وتفكك السلطة في إمارات الطوائف.

ولكن المشروع الفكري النقدي لابن حزم لم يمت، بل أخذ الوقت اللازم ليتبلور في تجربة تجديدية أنتجت حركة سياسية ثورية عمت المغرب والأندلس وقادها المهدي تحت شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فانطلاقاً من هذا المبدأ المستلهم من القاعدة الإبستيمولوجية الظاهرية لابن حزم الأندلسي، قاد ابن تومرت حركته. وهكذا وجد المذهب الظاهري الدعامة السياسية التي كان يحتاجها لفرض وجوده. فما إن ترسخ الحكم الموحد في المغرب (ثم في الأندلس بعد ذلك) حتى أعلنت الحرب ضد المالكية وفُرض على الكل الرجوع إلى الأصول أي القرآن والسنة. فقد بلغت هذه السياسة الثقافية أوجها في عهد يعقوب المنصور، ثالث الخلفاء الموحدين<sup>98</sup>.

هذا ولا ينبغي إغفال كون الخلفاء الموحدين (أبناء وأحفاد عبد المؤمن) نتاج الثقافة والحضارة الأندلسيتين وهذا يفسر العلاقة الوطيدة بين المدرسة الفكرية التي تركزت في قرطبة منذ العهد الأموي في الأندلس والسياسة الثقافية التي اعتمدها الموحدون. وأصدق الأمثلة على ذلك، هي تلك النشاطات الفكرية والثقافية التي كانت تحرك حياة الأندلس والتي كانت تتقاسمها ثلاثة أقطاب: قطب الشرق وقطب الغرب وقطب المتنافستين قرطبة - إشبيلية. تأتي بعد ذلك بعض المدن الأندلسية لكن بدرجات متفاوتة وأقل من حيث الأهمية مثل غرناطة وملاقة ومورسية. وهذا الجدول الذي أخذه أورفوي عن ابن العبار، ما هو إلا توضيحاً للإتجاهات الجديدة للإسلام.

جدول النشاطات الفكرية والثقافية في الأندلس أثناء الحكم الموحد<sup>99</sup>.

<sup>98</sup>Voir : Mohammed Abed Al-Jabri, Introduction à la critique de la raison arabe, Ed. La Découverte / Institut du monde arabe, 1991, P.121.

<sup>99</sup>Dominique Urvoey, Le Monde des Ulémas andalous, OP. Cit, P.141.

630-وما بعد	610 - 630	585 - 610	565 - 585	545 - 565	
28	58	78	57	53 (5)	الحديث
29	59	88	76	68 (5)	الفقه
50	95	126	97	72 (1)	القرآن
5	9	13	9	9	أصول الفقه
1	3	3	4	3	التفسير
2	3	7	5	6	الرأي
34	53	86	57	65 (2)	الأدب
19	25	41	31	25	الشعر
38	68	67	56	39	اللغة
4	8	6	9	11	التاريخ
5	7	9	2	8	علوم الطبيعة
/	5	8	4	5	العلوم الدقيقة
2	11	11	2	6	الكلام
10	19	36	22	10	الزهد
9	6	9	8	6	التصوف
	3	1			الفلسفة

وما يمكن قوله حسب المعلومات التي أتى بها هذا الجدول، هو تفوق القرآن من حيث الإهتمام والدراسة. يأتي بعده الإعتراف بأشكال دينية أخرى كالزهد والتصوف. ليس هذا فحسب، بل اعترف آنذاك ولو جزئيا بالميدان الديني (الأدب والشعر مثلا) كميدان يستحق الإهتمام والتقدير رغم انفصاله عن الإطار الديني.

هذا الغنى، وهذا الشعب، هو دليل على أهمية الإنتشار الثقافي والفكري عبر أنحاء الأندلس من حوالي سنة 545هـ إلى ما بعد عام 630هـ، كما يدل أيضا على درجة اهتمام الفكر وانشغاله بالمسائل الدينية أكثر بكثير من المسائل العلمية؛ (الشيء الذي تسبب في فقر ثقافي ستظهر عواقبه في القرون الموالية وأثقله فكر أسطوري وجد الأرضية المناسبة للنمو و الإنتشار حتى يومنا هذا). ومن ذلك الغنى و الشعب أيضا يمكن تصور حالة



هذا الفكر وهذه الثقافة بعد تقلص مساحة الأندلس المسلمة والتي لم يبق منها سوى مملكة غرناطة زيادة على أن العلماء فضلوا اللجوء مباشرة إلى المغرب. وهذه النقطة بالذات، تفتح للمهتمين بهذا المجال، بابا آخر لدراسة لا يتسع لها المجال الآن وهو الانتشار التدريجي "للإسلام الأندلسي"، أو بمعنى آخر، المفهوم الأندلسي الموحد للدين. وهذا طبعا، قد بدأ قبل إخفاق الموحدين العسكري في معركة العقاب عام 609هـ/1212م.

### \* مميزات الفكر الموحد الأندلسي:

بعد انقضاء العهد المرابطي الذي ساد فيه علم الفروع وعرف هيمنة فقهاء المالكية على الفكر ككل، أصبح توحيد المسلمين مطلباً ضرورياً لا يمكن تحقيقه إلا بإصلاح العقليات التي أفسدتها الأفكار البالية وإعادة بنائها على أسس "صحيحة". ولا يمكن ذلك إلا بالرجوع إلى أصول ثابتة يمكن أن يتفق عليها الكل. ومعنى ذلك هو ترك التقليد والرجوع إلى الأصول وهما في الواقع أصلاً:

الأصل الأول: القرآن، وهو الكتاب الداعي إلى النظر العقلي والتفكير في قضايا الإنسان. يجب أن يفهم فهماً عقلياً ليتخلص من كل الشوائب والتأويلات الخاطئة التي لصقت به ليعود إلى نقائه الأول. ومن الطبيعي أن أكثر من يقدر على فهم النصوص القرآنية هم الفلاسفة لامتلاكهم منهجاً عقلياً صارماً في التأويل والذين يعودون إلى التسليم بالظاهر إذا تعذر عنهم أمر ما.

الأصل الثاني: هو فلسفة أرسطو التي كانت تمثل آنذاك قمة العقلانية بمنطقها المتناسك وبنائها للعلم على أساس الكليات.

لقد طبعت مشكلة العقل والنقل أو ما يمكن تسميته بالفلسفة والشريعة كل الفترة القروسطية سواء على الصعيد الفكري أو الاجتماعي - الثقافي أو السياسي. ولعل كتابي ابن رشد وهما: "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من

اتصال " و " الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة "، هما أبرز ما كُتب آنذاك في هذا المجال. وهذا تعريف الفيلسوف القرطبي للفلسفة بأنها "ليست شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع [ أي ] من جهة ما هي مصنوعات فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها"<sup>100</sup>. يتضح من خلال هذا التعريف، تعتمد الفيلسوف القرطبي حصر موضوع الفلسفة في النظر في الموجودات لمعرفة صانعها لا في سبيل معرفة حقائق الأشياء كما يصرّح أرسطو في كتابه " ما بعد الطبيعة ". فمن السذاجة إذن، التفكير في أن هذا التعريف يدل على معرفة صاحبه المحدودة، بل إن غايته عميقة تتطلب العودة إلى الحالة السياسية والاجتماعية السائدة في تلك الفترة. فهو من جهة، ابتغى خدمة عقيدة التوحيد أو بالأحرى السياسة الثقافية الموحدية لكون التوحيد آنذاك يمثل سياسياً وفكرياً الإيديولوجيا المهيمنة. ومن جهة أخرى، استعمل كتبرير لدراسة الفلسفة وحمايتها من الطاعنين فيها من الفقهاء المتزمتين وغيرهم، الذين كانوا يقولون بالاكْتفاء بالنصوص النقلية. فيقول ابن رشد في هذا السياق عن الفلسفة: " كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم "<sup>101</sup> ويزيد على ذلك أن الشرع يؤكد على النظر العقلي مستشهداً ببعض الآيات القرآنية منها " أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأي حديث بعده يؤمنون "<sup>102</sup> وكذلك قوله " فاعتبروا يا أولي الأبصار "<sup>103</sup>.

وانطلاقاً من كل ما سبق، يظهر جلياً أن الدين، كان في الفترة القروسطية، المحدد الرئيسي للفكر، وأصدق مثال على ذلك هو عدد الإنتاجات الفلسفية التي خَلَفَهَا أعظم فلاسفة القرون الوسطى في موضوع الإلهيات إذ أريد منها إعطاء

100 مذكور في موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج 1، بيروت، ط 1، 1984، عنوان الفصل، مشكلة العقل والنقل.

101 نفس المرجع، نفس الصفحة.

102 القرآن، سورة الأعراف، الآية 185.

103 المرجع نفسه، سورة الحشر، الآية 2.

البراهين العقلية على وجود الله. وأكثر من ذلك، لقد قامت إحدى أكبر الإمبراطوريات في العصر الوسيط التي أعطت واحدة من أعظم الحضارات وقتئذ، وهي الحضارة الموحدة. قامت هذه الأخيرة على مبدأ التوحيد واستعملته، ليس فقط كقوام لعقيدتها الدينية، بل وكأساس بنت عليه سياستها وثقافتها. فهذا الخليفة عبد المؤمن مثلاً، يقوم بمحاولة إصلاح التعليم وتأسيسه على العقل، فيسند هذه المهمة إلى فيلسوف شاب، طموح وشغوف بالفلسفة. إنه أبو الوليد بن رشد، وكان ذلك عام 1152م. ثم خلفه ابنه أبو يعقوب يوسف على عرش الإمبراطورية الموحدة (1162م - 1184م) ليكلف نفس الفيلسوف بشرح كتب أرسطو وتبسيطها لجمهور الدارسين. ومن الواضح أن هذا المشروع، كان متماشياً مع عقيدة الدولة الموحدة وسياساتها العقلانية، أي تحكيم العقل وفهم الإسلام على هذا الأساس. هكذا إذن، شجّع أتباع المنهج العقلي في التأويل الذي كانت له ضرورته ومشروعيته التاريخية والاجتماعية آنذاك.

لهذه الأسباب ولغيرها بدون شك، وضع الفيلسوف القرطبي، متجاوزاً بذلك كل الفرق والمذاهب الإسلامية، باسم التأويل، جملة من المبادئ والشروط للتأويل. وهذه المبادئ هي:

" - إن النص الديني إذا فهم على ظاهره أو أول تأويلاً صحيحاً، لا يناقض العقل.

- إن النص الديني يفسر بعضه بعضاً.

- يفرق ابن رشد بين ما يجب تأويله وما يحرم تأويله.

أما شروط التأويل فهي ثلاثة:

- احترام خصائص الأسلوب العربي.

- احترام الوحدة الداخلية للنص الديني.

البراهين العقلية على وجود الله. وأكثر من ذلك، لقد قامت إحدى أكبر الإمبراطوريات في العصر الوسيط التي أعطت واحدة من أعظم الحضارات وقتئذٍ، وهي الحضارة الموحدة. قامت هذه الأخيرة على مبدأ التوحيد واستعملته، ليس فقط كقوام لعقيدتها الدينية، بل وكأساس بنت عليه سياستها وثقافتها. فهذا الخليفة عبد المؤمن مثلاً، يقوم بمحاولة إصلاح التعليم وتأسيسه على العقل، فيسند هذه المهمة إلى فيلسوف شاب، طموح وشغوف بالفلسفة. إنه أبو الوليد بن رشد، وكان ذلك عام 1152م. ثم خلفه ابنه أبو يعقوب يوسف على عرش الإمبراطورية الموحدة (1162م - 1184م) ليكلف نفس الفيلسوف بشرح كتب أرسطو وتبسيطها لجمهور الدارسين. ومن الواضح أن هذا المشروع، كان متماشياً مع عقيدة الدولة الموحدة وسياساتها العقلانية، أي تحكيم العقل وفهم الإسلام على هذا الأساس. هكذا إذن، شجّع أتباع المنهج العقلي في التأويل الذي كانت له ضرورته ومشروعيته التاريخية والاجتماعية آنذاك.

لهذه الأسباب ولغيرها بدون شك، وضع الفيلسوف القرطبي، متجاوزاً بذلك كل الفرق والمذاهب الإسلامية، باسم التأويل، جملة من المبادئ والشروط للتأويل. وهذه المبادئ هي:

" - إن النص الديني إذا فهم على ظاهره أو أول تأويلاً صحيحاً، لا يناقض العقل.

- إن النص الديني يفسر بعضه بعضاً.

- يفرق ابن رشد بين ما يجب تأويله وما يحرم تأويله.

أما شروط التأويل فهي ثلاثة:

- احترام خصائص الأسلوب العربي.

- احترام الوحدة الداخلية للنص الديني.

- مراعاة المستوى العقلي لمن يوجّه إليه التأويل. <sup>104</sup>

وخلاصة القول في هذا الجزء المخصص للفكر في الأندلس الموحدية، تكون عبارة عن تساؤل حول الأسباب التي أبقت الفكر العربي الإسلامي مكبلاً بقيود التعصب والأسطورة رغم كل تلك الجهود التي بذلها مفكرون وفلاسفة في العصر الوسيط من طراز ابن طفيل وابن رشد....

ولعل أكبر تلك الأخطار، هي انتشار التيارات المسماة بالصوفية بين الجماهير العريضة من الناس وبسط قوانينها. وأهم تلك القوانين ربما هو "قانون الشرف والبركة" الذي عمّ المغرب الإسلامي والشرق الأوسط والذي أصبح ابتداءً من القرن الثامن عشر، التجسيد الأول والأهم للإسلام.

104 مجلة عالم الفكر، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، المجلد السابع والعشرون - العدد الرابع - أبريل/يونيو 1999. عنوان التدخّل،

ابن رشد وعصره من زوايا متعددة، ناصر ونوس، ص. 213.

## 2- مظاهر الحضارة المادية:

### • الفن المعماري الأندلسي في العهد الموحي:

تُعتبر فترة الحكمين المرابطي والموحي في الأندلس من أخصب الفترات في المجال الفني المعماري الإسلامي خصوصاً بعد اندماج أشكالها المتميزة مع أشكال أخرى جاءت من شرق البحر الأبيض المتوسط.

فرغم فقر الثقافة الموحدية من حيث المادة والحس الفنيين، ويعود ذلك إلى زهد حاملها في الدنيا وابتعادهم عن كل رفاهية وبذخ نظراً لكون حركتهم تدعو إلى العودة إلى الإسلام الأول في نقائه وتواضعه، إلا أن الموحيين أثروا فعلاً على تطور الحركة الفنية بفرضهم في بناء مساجدهم قيوداً في التزيين والزخرفة حيث لم يُبقوا إلا رسوماً أساسية بخطوط دقيقة ومحددة على مساحات كبيرة وفارغة (nues). لكن يظهر أن الأشياء تختلف في الأندلس والدليل على ذلك جمال زخرفة مسجد إشبيلية الذي بناه الموحدون. ولعل سبب اهتمامهم بالجانب الجمالي في العمارة هو تأثيرهم بعظمة البنايات التي وجدت أثناء الخلافة الأموية. فراحوا بدورهم يشيدون مساجد على درجة كبيرة من العظمة والجمال وصوامع عالية وأبواب مدن لا مثيل لها على شرف الإمبراطورية الموحدية. وما زاد كل تلك الإنجازات رونقاً، هو دخول بعض من معالم المعمار البيزنطي الذي لم يكن معروفاً قبلاً في الغرب.

لم يهتم المهدي يوماً بالفن، بل وكان يعاديه على حد قول المؤرخين. روي عنه أنه كان يكسر أدوات الموسيقى أينما وجدها في طريقه ولعل هذا ما جعل الناس تظن أنه رافض لكل أشكال الفن وأن خليفته عبد المؤمن، لم يكن يختلف معه في هذا الموضوع. وقد ورد عن ابن أبي زرع<sup>105</sup> في "روض القرطاس" أنه عند دخول الموحيين فاس، وكان ذلك يوم الخميس 15 ربيع الثاني 540هـ/15 أبريل

105 ابن أبي زرع، روض القرطاس، مرجع سابق.

1145م، خشبي قضاة وشيوخ المدينة من الداخلين الجدد أن يدمروا النحوت المذهبة (les sculptures dorées) بأعلى محراب مسجد القرويين. وزاد خوفهم خبر مجيء أمير المؤمنين عبد المؤمن بن علي مع الشيوخ الموحدين إلى المدينة لتأدية صلاة الجمعة في مسجد القرويين. في الليلة نفسها، بعثوا المختصين (les platiers) للمسجد الكبير وكلفوهم بتغطية الجزء المنحوت المذهب في أعلى المحراب. فجعلوا عليه قناعا من الورق وقوّوه بالجبس ثم تمّ طلاؤه بالجير ليدو أيضا طبيعيا لا يجلب الانتباه.

بدأت هذه الرواية خيالية إلى يوم اكتشاف الباحث الأثري هنري تيراس (Henri Terrasse)<sup>106</sup> لحقيقة وجودها. لقد عثر على القبة المرابطة المنحوتة كما قال ابن أبي زرع تحت الجبس والورق.

يجدر الإشارة إلى أن تحول الدولة الموحدية الفتية إلى إمبراطورية عظمى جعل الخليفة عبد المؤمن بصفة عامة يتغير. هذا إن لم يستحسن الفن دائما في سريرة نفسه، وكان يُظهر العكس تجاوبا مع المهدي. فقد كان يعرف جيدا أن مقام الخلافة والقائم عليها يستوجبان محيطا كله جمال وعظمة ليكون رمز التفوق الحضاري الموحي حتى لو كان هو زاهدا في نفسه وفي حياته.

لقد استقبل الخليفة عبد المؤمن الشعراء وكافأهم بسخاء وبني المعالم الدينية والعسكرية والحضارية وكانت آيات في الجمال. وخصوصا البنايات الدينية التي حظيت بالقسط الأكبر من اهتمام الفن المعماري الإسلامي الموحي وظهرت في تشييد المساجد. " وكان التغيير الفني الذي ظهر في عهد الموحدين في العمارة، هو استبدال الأعمدة بدعامات من الآجر، لها حواف مستنّة الأركان، وعقود على شكل حدوة الفرس المستدير تماما، أو مدببة قليلا أو مشرشرة، وكانت العقود غالبا منخفضة " <sup>107</sup>.

<sup>106</sup> Henri Terrasse, La Mosquée d'Al-Karaouiyye à Fes, Cité in Abd Al-Mu'min, Flambeau des Almohades, SNED, 1982, P.96.

<sup>107</sup> نعمت إسماعيل علام، فنون الشرق الأوسط في العصور الإسلامية، القاهرة، 1974، ص. 135.

أما بالنسبة للمآذن الموحدية، فقد كانت " تشيّد بالآجر على شكل برج له قاعدة مربعة تعلوه شرفات، من فوقها برج مربع آخر أصغر حجماً، تتوّجه قبة صغيرة <sup>108</sup> . ولعلّ أصدق وأجمل مثال على ذلك هو رونق معذنة الجامع الكبير إشبيلية الذي بني في عهد الخليفة الموحي أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن بن علي في شهر رمضان عام 567هـ/1172م وتابع بناءها من بعده ابنه أبو يوسف يعقوب. تولى هذه المهمة من الجانب التقني والتطبيقي أحمد بن باسة <sup>109</sup> وبنّاءون كبار من أهل إشبيلية ومراكش وفاس...

يقول ابن صاحب الصلاة في حديثه عن الصومعة: " أمر رضي الله عنه في مدة إقامته بإشبيلية بعمل التفافيح الغربية الصنعة، العظيمة الرفعة، الكبيرة الجرم، المذهبة الرسم، الرفيعة الاسم والجسم، فرفعت في منارها بمحضره، وحظر المهندسون في أعلاّتها على رأيه وبلوغ وطره مركبة في عمود عظيم من الحديد مرسى أصله في بنيان أعلى صومعة الصومعة. أعلاها، زنة العمود مائة وأربعون ربعا من حديد، موثقا هناك في تلحك (تلاؤم) البنيان بارز طرفه الحامل لهذه الأشكال المسماة بالتفافيح إلى الهواء يكابد في زعازع الرياح وصدّات الأمطار ما يطول التعجب منه من مقاومته وثباته، وكان عدد الذهب الذي طليت به هذه التفافيح الثلاث الكبار والرابعة الصغرى سبعة آلاف مثقالا كبارا يعقوبية. عملها الصناع بين يدي أمين أمير المؤمنين وحضوره، وكملت وسُترت بالأغشية من شقاق الكتان لئلا ينالها الدنس من الأيدي والغبار، وحُمِلت على العجل المجرورة حتى الصومعة بالتكبير عليها والتهليل حتى وصلت... <sup>110</sup> . بهرت الصومعة جميع من نظر إليها آنذاك وألهمت الكثير من ذوي الحس الفني الرفيع، وقيل عنها أجمل

108 نلس المرجح، نلس الصفحة.

109 تعتبر كتب التاريخ الإسباني الحديث أن اسم المهندس الذي أشرف على بناء معذنة مسجد إشبيلية مجهولا ويقول مورخون آخرون أنه حابر بن أطلع، لكن ابن صاحب الصلاة في كتابه " لن بالإمامة على المستضعفين " وشاهد عيان يصرح أن اسم المهندس الذي يعود له الفضل في إبداع مسجد إشبيلية وصومعته هو أحمد بن باسة.

110 ابن صاحب الصلاة، لن بالإمامة على المستضعفين، تح. عبد الهادي التازي، دار الأندلس، 1964، ص474.



أما بالنسبة للمآذن الموحدية، فقد كانت " تشيّد بالآجر على شكل برج له قاعدة مربعة تعلوه شرفات، من فوقها برج مربع آخر أصغر حجماً، تتوّجه قبة صغيرة"<sup>108</sup>. ولعل أصدق وأجمل مثال على ذلك هو رونق مئذنة الجامع الكبير بإشبيلية الذي بني في عهد الخليفة الموحي أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن بن علي في شهر رمضان عام 567هـ/1172م وتابع بناءها من بعده ابنه أبو يوسف يعقوب. تولى هذه المهمة من الجانب التقني والتطبيقي أحمد بن باسة<sup>109</sup> وبنّاءون كبار من أهل إشبيلية ومراكش وفاس...

يقول ابن صاحب الصلاة في حديثه عن الصومعة: " أمر رضي الله عنه في مدة إقامته بإشبيلية بعمل الشفّافح الغربية الصنعة، العظيمة الرفع، الكبيرة الجرم، المذهبة الرسم، الرفيعة الاسم والجسم، فرفعت في منارها بمحضره، وحظر المهندسون في أعلاّتها على رأيه وبلوغ وطره مركبة في عمود عظيم من الحديد مرسى أصله في بنيان أعلى صومعة الصومعة. أعلاها، زنة العمود مائة وأربعون ربعا من حديد، موثقا هناك في تلحك (تلاؤم) البنيان بارز طرفه الحامل لهذه الأشكال المسماة بالشفّافح إلى الهواء يكابد في زعازع الرياح وصدمات الأمطار ما يطول التعجب منه من مقاومته وثباته، وكان عدد الذهب الذي طليت به هذه الشفّافح الثلاث الكبار والرابعة الصغرى سبعة آلاف مثقالا كبارا يعقوبية. عملها الصناع بين يدي أمين أمير المؤمنين وحضوره، وكملت وسُتّرت بالأغشية من شقاق الكتان لئلا ينالها الدنس من الأيدي والغبار، وحُمِلت على العجل المجرورة حتى الصومعة بالتكبير عليها والتهليل حتى وصلت..."<sup>110</sup>. بهرت الصومعة جميع من نظر إليها آنذاك وألهمت الكثير من ذوي الحس الفني الرفيع، وقيل عنها أجمل

108 نفس المرجع، نفس الصفحة.

109 تعتبر كتب التاريخ الإسبان الحديث أن اسم المهندس الذي أشرف على بناء مئذنة مسجد إشبيلية مجهولاً ويقول مؤرخون آخرون أنه جابر بن أفلح، لكن ابن صاحب الصلاة في كتابه "لن بالإمامة على المستضعفين" وشاهد عيان بصرح أن اسم المهندس الذي يعود له الفضل في إبداع مسجد إشبيلية وصومعته هو أحمد بن باسة.

110 ابن صاحب الصلاة، لن بالإمامة على المستضعفين، تج. عبد الهادي التازي، دار الأندلس، 1964، ص474.

الأشعار وأرق العبارات. وقفت شائخة متحدية، " فلا صومعة تعدلها في جميع مساجد الأندلس، سموّ شخص، ورسوّ أصل، ووثاقة عمل، وبنيان بالآجر، وغرابة صنعة، وبدائع ظاهرة قد ارتفعت في الجو وعلت في السماء، تظهر للعين على مرحلة من إشبيلية مع كواكب الجوزاء. <sup>111</sup> فلا مبالغة في وصف هذا المورّخ للصومعة لأنه لم يكن الوحيد الذي شهد بتميز طرازها الفني وزخرفتها الراقية سواء عن مآذن الأندلس أو المغرب التي شيدت في الفترة نفسها. فليس غريبا إذن أن تكون المعالم المعمارية الموحدية بهذا القدر من الجمال بعد أن " أثرها عناصر أندلسية توافدت عليها من حواضر ملوك الطوائف. فهي تصور العلوّ في الزخرفة والإفراط في تغطية مسطحاتها بضروب الصناعات مع المبالغة في الرقة، بخلاف ما يتصف به الفن المغربي من تقشف وبساطة، وهي بروعتها وجمالها، تبدو لؤلؤة إشبيلية الأثرية <sup>112</sup> .

كانت مئذنة المسجد الكبير بإشبيلية رمز حضارة طبعها الإسلام بشكل خاص وغذّتها ثقافات الأندلس المتنوعة، فكانت كبرياء الموحدين وزهو الأندلسيين الذين أرادوا من شدة شغفهم بها تدميرها كي لا تدنّسها أيدي المسيحيين عند انهزام إشبيلية أمام جيوش قشتالة وعلى رأسها فرناندو الثالث لكن هذا الأخير منعهم وتحول المسجد الجميل إلى كنيسة سانتا مريا (Santa Maria) وسُميت الصومعة منذ القرن السادس عشر الميلادي بالجيرالدا.

111 المرجع نفسه، ص 476.

112 عبد الله عنان، الآثار الأندلسية الباقية في إسبانيا والبرتغال، ص 51.

## \* لمحة عن مقومات الاقتصاد الموحدى الأندلسى:

بعد غزو إفريقية، وطى قبائل زناتة وبني هلال تحت الجناح الموحدى بضمهم إلى جيشه، وبعد الإطمئنان على استقرار الأوضاع السياسية والأمنية في المغرب والأندلس، أصدر عبد المؤمن قرارا يكلف فيه كل قبيلة بدفع الخراج<sup>113</sup>. ويظهر أن هذا القرار لم يضر بأحدهم بما أنه لم ينتج عنه أي استياء أو تمرد آنذاك. كما أمر الخليفة بوضع قسط هام من الغنائم المحصل عليها في الغزوات والحروب داخل بيت المال.

## الزراعة:

يمثل القطاع الزراعي القاعدة الأساسية التي يقوم عليها اقتصاد الأندلس المسلمة. ويشمل الفلاحة التي تعتبر الأكثر أهمية ويأتي بعدها استغلال الثروة الغابية وتربية المواشي والنحل. وكمكمل لهذا القطاع، يضاف الصيد البري والبحري. كان يشتغل بالزراعة آنذاك أزيد من 75% من مجموع الفئات النشيطة في المجتمع.

## الصناعة:

لم يوجد في ذلك العهد قطاع صناعي بآتم معنى الكلمة إذ لا يمكن اعتبار البناء أو بعض الصناعات الحديدية إلا كنشاط حرفي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يرتبط قطاع الإنتاج ارتباطا وثيقا بالتجارة والتسويق لما كانت الأسواق تتمتع به من مميزات خاصة بها. ساعد كل هذا على انتعاش الاقتصاد الموحدى الأندلسى وملا خزائن الدولة ما جعل الخليفة عبد المؤمن بن علي يوزع من حين لآخر، ومرارا حين تكثر المداخل على بيت المال، الدنانير على الفقراء والمحتاجين من الرعية. يذكر بن القطان أن عبد المؤمن "كان يغلق في بعض الأحيان أبواب قصره ويحسب الناس الموجودة ويعطي لكل واحد منهم عشرة دنانير"<sup>114</sup>.

113 الخراج، هو ما يسمى اليوم بالضريبة العقارية.

114 ابن القطان، نظم الجمان، مرجع سابق، ص. 131.

لعل أهم صناعة عرفتھا الأندلس الموحدية هي الصناعة النقدية التي عرفت تطورا ملحوظا أيقظت من خلاله فضول العديد من الباحثين والعلماء خاصة المهتمين منهم بالعصر الوسيط ولعل أحدثهم هو ميقال كروز هيرنانديز

115

Hernandez Miguel Cruz

ضُربت النقود آنذاك من النحاس والذهب والفضة ولا شك في أن النقود النحاسية بالتحديد كانت كثيرة وهي تتمثل في الفلوس (جمع فلس) لكن للأسف، لم يصل منها إلى العهد الحالي نسخا كالتى بقيت من النقود الفضية مثلا. بينما كان الدرهم في النظام المالي الأندلسي الإسلامي يمثل العملة القاعدية للإقتصاد في شبه الجزيرة، أصبح الدينار، وهو العملة الذهبية، وحدة تبادل وذخيرة مالية يحدد وضعه سير السوق الإقتصادي والمتطلبات السياسية. كما أن ضرب النقود عموما احتكرته السلطة الفعلية للبلاد.

كان عبد الرحمان الأول الباعث للسياسة المالية الأندلسية التي تتميز بطابع المحافظة (Conservation) ويُفترض أن يكون هو من اختار النموذج الفضي مبدعا بذلك نقودا قوية. كان الوزن النظري للدرهم حوالي من 3.93 غ (أكثر بعض الشيء من 2.8 بالغرام الفعلي وقد حافظ على قيمته حتى وإن لم يزد بزيادة الوزن إلى أن انهارت الخلافة.

كما يعتبر المؤرخون عبد الرحمان الثاني أول مؤسس لدار صك النقود بالأندلس وكان موقع هذه الأخيرة بجوار حديقة تجار التوابل في مكان غير بعيد عن المسجد الجامع بقرطبة.

صُكَّت في أول الأمر الدراهم الفضية على الخصوص تحت إدارة الحارث بن أبي السبل، ولكن بعد ذلك صنعت نقود من النحاس (Bronze) طوال القرن التاسع حتى عام 279هـ/892م حسب النسخ المعروفة حاليا.

ظهر أول درهم أندلسي عام 146هـ/763م ومن هذا التاريخ، بدأ صك النقود يتصاعد إلا أن كثرة النزاع أثناء الفتنة الكبرى جعله يعرف تذبذبا في وزنه ويمكن تقدير ذلك بين 2.43 غ و 3.11 غ ولو أنه كما هو معروف يمكن أن يكون أكثر من ذلك بقليل بفضل الضعف الذي عرفه الصك النقدي آنذاك والذي لم يكن من الممكن تجنبه. أما عن عياره، فكان ضعيفا، مقدرا بأقل من 500 من الألف (500 millièrme)<sup>116</sup> وقيمته المعدنية في الإعتبارات الآنية للفضة المضروبة دون قيمة مسكوكية (sans valeur numistique) تتقلب بين ألف وألف ومائتين ييسيت (pesetas).

عرفت النقود القرطبية في عهد عبد الرحمن الثالث الذي أمر حوالي عام 317 هـ/929م أن تصك دنانير من الذهب والعودة إلى إنتاج الدراهم الفضية. نُقلت نفس العملية إلى مدينة الزهراء عام 336هـ/947م. كان وزن الدينار ما بين 3.43 غ و 4.40 غ من الذهب، قيمته المعدنية باستعمال نفس المعايير التي استعملها الباحثون في تقييمهم للدرهم، تكون من سبعة آلاف ييسيت إلى تسعة آلاف ييسيت<sup>117</sup>. أما عن النقود الجزئية أو كما يسميها بعضهم الكسرية (fractionnaire) كالفلوس فتقدر بستين بالمائة من الدرهم (le soixantième du dirham) أي ما يعادل عشرين ييسيت في بداية التسعينيات.

بقيت الوحدات النقدية أثناء الخلافة الأموية معمولا بها أثناء عهد الطوائف. وقد نتج عن ذلك انخفاض كبير لقيمتها حيث أن الدرهم الفضي لم يكن يتعدى أحيانا مائتين من الألف (200 millièrme) ما يعني خسارة أكثر من نصف قيمتها. ومن الملاحظ جليا، أن الدرهم المرابطي قد استمد قيمته الحقيقية وإن كان وزنه أقل حيث قُدِّر بين 1.6 غ و 2 غ إلا أن عياره فاق عيار مثيله أثناء الخلافة الأموية وكانت النتيجة ملائمة لمقاييس الإنشاء النقدي (L'établissement monétaire).

116 500 من الألف أو 500 مليا.

117 الييسيت هي عملة إسبانيا اليوم. حين نقول اليوم، نعي بذلك الأبحاث التي أجريت في بداية التسعينيات وبالتحديد عام 1991م.

تقدير كبير للنقد، عرفه العهد المرابطي، وتداول أكبر سواءا للوحدة النقدية أو لجزيئاتها (أي للنصف درهم أو القراط، الربع درهم والدرهم ...). بلغ تداولها وثقوذها من الأهمية ما جعل البعض يقول أنها المنبع الأول للتسمية النقدية المسيحية (Moravedi).

أما عن النقود في العهد الموحدى، فيتفق الجميع على اعتبارها كنموذج، أهمها الدينار الذهبى ووزنه 2.32 غ، ثم الدرهم الفضى ووزنه 1.50 غ ثم النصف درهم أخيرا ووزنه 0.75 غ.

يمكن تقدير انخفاض العملة الموحدة بـ 25% مقارنة مع العملة المرابطية، كما أنها عرفت، ابتداء من نهاية الثلث الأول من القرن الثالث عشر تقلبات خطيرة. في بداية العصر الموحدى، حسب ابن الخطيب، كانت العملة المعمول بها تحتوي الدينار الذهبى أو الدُّبْلُونُ الغرناطى وكان يزن بين 8.2 غ و 8.3 غ، الدرهم وكان يُمثل ثلث الدينار ووزنه 1.75 غ أو ما يمكن تقديره بـ 20 % من الأوقية (Le vingtième d'une once).

لكن هذه الحالة لم تدم طويلا بما أن نقود القرن الرابع عشر التي عُثر عليها لم تُؤكد ما قاله ابن الخطيب بل على العكس، كذّبت.

غير أن عبد المؤمن شكل القطع النقدية والدرهم الفضية والذهبية وجعلها متميزة عن كل الأشكال المعروفة قبلا حيث أصبحت من دائرية إلى مُربَّعة الشكل. لا يظهر فيها اسم الحاكم ولا تاريخ صكّها. كما أن الكلمات المطبوعة عليها مكتوبة بطريقة عادية لا يميزها شيء. والدليل على ذلك أن من بين كل الدراهم التي وجدت في قلعة بني حمّاد، وقد بلغ عددها حوالي الألف قطعة، لم يُعثر إلا على ثلاث دراهم عليها كتابة بالخط الكوفى.



دائماً فيما يخص الكتابة المطبوعة على النقود الموحدية، فهي تظهر في ثلاثة أسطر متتالية عوض الشكل الدائري الذي كانت تأخذه في النقود التي صكّت قبل العهد الموحد.

يمكن القراءة على وجه الدرهم الموحد: الله ربنا

محمد رسولنا

المهدي إمامنا

أما على ظهر نفس الدرهم، فنقرأ: لا إله إلا الله

الأمر كله لله

لا قوة إلا بالله

بينما شكل الدينار، فكان دائرياً، لكن اختلافه عمّا سبقه من الدينارين في العهود السابقة، يكمن في المربع الذي يظهر في داخله والذي يعطي أربع أجزاء للدائرة. ويظهر أن هذا الشكل لم يكن جديداً على الحضارة الموحدية لوجود أسطورة كانت منتشرة قبل مجيء الموحدين عن الدائرة التي تحتوي على أربع قطع مُتمركزة حسب تمركز كل جزء من الأجزاء الأربعة للدائرة.

- على وجه الدينار الموحد، يمكن قراءة عبر الأجزاء الأربعة:

أبو محمد عبد

المؤمن بن علي

أمير المؤمنين

الحمد لله رب العالمين

في داخل المربع كُتب: المهدي إمام

الأمة القائم

بأمر الله

وبين المربعين يوجد: في القسم الأعلى كلمة: مدينة، في الأسفل اسم المدينة التي ضرب فيها الدينار.

- أما على ظهر الدينار، فيمكن قراءة داخل الأجزاء الأربعة:

بسم الله الرحمان الرحيم  
صلى الله على سيدنا محمد  
وعلى آل البيت  
الطاهرين

وفي وسط المربع الصغير يوجد: لا إله إلا

الله محمد

رسول الله

أخذ الباحثون كنموذج الدرهم الأموي ذات ثلاثة غرامات من الفضة والقراط المتوسط، وأعطوه قيمة نسبية تعادل 1200 بيسيت وقاسوا انخفاض القيمة النقدية للعملة في عهد الطوائف، فوجدوها تعادل 550 بيسيت ثم لاحظوا أنها عرفت انتعاشا كبيرا في العهد المرابطي حيث صعدت إلى حوالي 700 بيسيت لتتخفّف مع بني الناصر في القرن الرابع عشر إلى 400 بيسيت وإلى أقل من 200 بيسيت في القرن الخامس عشر.

أكد العديد من المؤرخين على بساطة وتواضع عبد المؤمن فيما يخص مستوى معيشته حيث أنه لم يكن ميّالا لمشتهيات الدنيا ورفاهيتها وإيمانه كله كان في القوة السياسية والعسكرية التي تزيد من عظم الإمبراطورية. فنظرته للجمال كانت مختلفة بما أنه كان يراه في حلبات القتال لا في الرياض والجنان. كما أن تديّنه يمنعه من لبس اللّين والحريري ولا يرضى غير ملابس الصوف له ولأبنائه. فعدم الإسراف في نظره، كان طريقا إلى التطور وضمانا لبقاء واستمرار الحكم الموحد.



# الفصل الثاني

العوامل التي أدت إلى نجاح دعوة  
المهدي.

صاغ الخطاب الديني الفكر العربي الإسلامي ومكنه من مبادئ يفكر من خلالها لذلك كان هذا التفكير في جوهره تأويليا. فقد مثل النص القرآني بالنسبة لهذا الفكر معطى رئيسيا لدرجة أن كل الفروع المعرفية قد تأثرت به. ومن ثم لم يكن هدف البحث البناء الفكري في علاقته مع الواقع بل ارتبط بكلمة إلهية "متزلة" وكانت النتيجة أن وظفت أغلب العلوم للمساهمة في إيصال جوهر الرسالة القرآنية إلى الناس. ولكن الأمور تغيرت مع مرور الوقت. لقد تطلب توسع العرب المسلمين في مجالات حضارية أخرى، من جهة، التكيف مع البناءات الفكرية الموجودة آنذاك رغم كونها غريبة عنهم كالفلسفة اليونانية والديانة المسيحية ... (خاصة في الأندلس) ومن جهة أخرى، الدفاع عن عقيدتهم ونشرها بين الناس. هذا ما اضطرهم إلى البحث عن "ميكانيزمات" فكرية ونظرية جديدة تواكب الفضائين الزماني والمكاني الذين وجدا فيهما. ولعل أبرز مثال لتوضيح ما سبق هو البنية الأسطورية للخطاب النبوي وأثرها على مستقبلها دلاليا ورمزيا وتحديد الدور الفعال الذي يلعبه المخيال الجماعي في فهم الأحداث التاريخية وفي إعادة بناء الميكانيزمات الاجتماعية والثقافية التي تؤدي إلى إنتاج وبروز العظماء والزعماء.

فهذا النوع من الرجال مرتبط بمحتويات هذا المخيال الجماعي للمجتمعات الإسلامية ونشاطاته. ومن ثم يتوجب تحديد العوامل التي أدت إلى نجاح المهدي بن تومرت كنموذج لهذا البحث في نشر دعوته وتحقيق الإلتفاف الشعبي حوله في المغرب والأندلس. والحديث هنا، سيكون حديثا عن الشخصية، شخصية الزعيم المرشد وشخصية المجتمع المتلقي (récepteur) أكثر مما هو حديث عن المذهب والعقيدة. فلا يمكن دراسة مفهوم التوحيد دراسة أنثروبولوجية بغض النظر عن المجموعة التي أنتجته و المجموعة التي استهلكته أو بالأحرى أعادت إنتاجه.

تعود الإضطرابات الإيديولوجية والاجتماعية والثقافية بصفة خاصة إلى القرن العاشر الميلادي، كان مفادها الأفكار الغريبة ( وقد سبقت الإشارة إليها ) التي دخلت

على مذاهب الإصلاح الأخلاقي لتنقية الدين وترسيخ العقيدة والتي خلقت الاختلاف والتشعب بين الناس.

هذا ولعل أكثر تلك الأفكار شيوعاً، هو القول بأن الله سبيح في كل بداية قرن رجلاً ينقذ الأمة ويصلح أوضاع المؤمنين المتردية.

منذ ذلك العهد ، كثر الحديث عن المهدي وتشعبت توجهاته وأثرت بدرجات متفاوتة على اعتقادات الناس في شخصه وقدراته كما تأثرت في نفس الوقت بأفكار كانت شائعة مسبقاً زاد في قوتها إسنادها إلى أحاديث نسبت إلى الرسول المسلم كما راجت فكرة هبوط عيسى بن مريم من السماء قبيل نهاية العالم ليحكم بين الناس ويصلي بهم.

يتكلم الشيخ أبو بكر الطرطوشي<sup>1</sup> في كتابه المترجم بـ "سراج الملوك" أن عدد الأحاديث التي نقلتها الأئمة عند مجيء المهدي إنما هي سبعة:

- عن أم سلمة قالت: "سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: "المهدي من عترتي، من ولد فاطمة".

- عن أبي سعيد الخدري: عن النبي (ﷺ) قال: "المهدي مني، أجلى الجبهة، أقنى الأنف، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً، كما ملأت جوراً وظلماً. يملك سبع سنين".

- عن أبي سعيد الخدري أيضاً قال: "خشينا أن يكون بعد نبينا حدث، فسألنا النبي عليه السلام فقال: "إن في أمتي المهدي يخرج، يعيش خمسا أو سبعا أو تسعا". قلنا: ومتى ذلك؟ قال: "سنين". قال يجيء إليه الرجل ويقول له: أعطني فيعطيه. فيحشر له في ثوبه ما استطاع أن يحمله".

[ذكر في كتاب ، ثلاث نصوص عربية عن الزبير في الغرب الإسلامي.

- كتاب الأنساب لابن عبد الحليم (القرن 8هـ/14م)

- كتاب مفاخر الزبير لمؤلف مجهول

- كتاب جواهر الجلة لابن عربي (ت. 543هـ/1149م)، دراسة وتحقيق عماد بعلی ، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية ، الوكالة الإسبانية للتعاون الدولي ، مدريد ،

1996، من من 261 إلى 264.

- عن أبي سعيد الخدري قال: " ذكر رسول الله (ﷺ): " بلاء يصيب هذه الأمة حتى لا يجد الرجل ملجأ يلجأ إليه من الظلم، فيبعث الله رجلاً من عترتي، يملأ به الأرض قسطاً وعدلاً كما ملأت جوراً وظلماً. يرضى عنه ساكن السماء وساكن الأرض. لا تدع السماء من قطرها شيئاً إلا صبته مدراراً، ولا تدع الأرض من نباتها شيئاً إلا أخرجته، حتى يتمنى الأحياء أن يرجع الأموات. يعيش في ذلك سبع سنين أو ثمان سنين أو تسع سنين". وفي رواية أم سلمة: " يتوفى ويصلي عليه المسلمون".

- عن عبد الله بن مسعود قال: " قال رسول الله (ﷺ): " لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي". وفي رواية أخرى: " لو لم يبق في الدنيا إلا يوم، لطول الله ذلك اليوم، حتى يبعث الله رجلاً مني، ومن أهل بيتي، يواطئ اسمه اسمي، واسم أبيه اسم أبي، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملأت جوراً وظلماً".

- عن أم سلمة عن النبي (ﷺ) قال: " يكون اختلاف عند موت خليفة، فيخرج رجل من أهل المدينة هارباً إلى مكة، فيأتيه ناس من أهل مكة، فيخرجونه وهو كاره، فيبايعونه بين الركن والمقام. ويبعث إليه بعث من الشام، فيخسف بهم بالبيداء، بين مكة والمدينة. فإذا رأى الناس ذلك أبدال الشام وعصائب أهل العراق فبايعوه. ثم ينشأ رجل من أهل قريش أخواله من قريش فيبعث إليهم بعثاً فيظهرون عليه، فذلك بعث كلب ويعمل في الناس بسنة نبهم ويلقي الإسلام جرائه في الأرض".

- يقول عليه السلام: " يكون في آخر الزمان خليفة يقسم المال ولا يعده". وفي رواية أخرى: " يحث المال حثاً ولا يعده عداً". ومن الأحاديث التي جاءت لتنقض هاته الأحاديث السبعة، وقد تمسك بها جمهور عريض، حديث رواه

قتادة عن الحسن عن أنس قال: " قال رسول الله (ﷺ): " لا يزداد الأمر إلا شدة، ولا الدنيا إلا أدبارا. ولا الناس إلا شحا ولا مهدي إلا عيسى بن مريم".1

ومن هنا يتضح أن الأرضية الفكرية والروحية كانت مهياة لتقبل مجيء المهدي، والمخيل الجماعي الإسلامي كان مفعما بهذا المعنى منذ قرون. زاد على ذلك حاجة المسلمين الماسة إلى شخص يخلصهم من الظلم والحرمان الذي طغى على الحياة تحت النظام المرابطي.

إن تصور الهبة اللدنية (charisme) كميزة مرتبطة بطبيعة شخص فريد كالمهدي بن تومرت، يحتم على الباحث تحديد المميزات الهامة اجتماعيا لبيوغرافيا فريدة من نوعها. هذا التفرد يعطي للشخص؛ الذي يجد نفسه ثقافيا وسوسيولوجيا مهيا للإحساس وإظهار قوة وتماسك خاصين، استعدادات أخلاقية وسياسية موجودة ضمنا من قبل في رؤية أنصاره النظرية لشخص الحاكم المنقذ. فالأطلس الكبير، موطن المهدي بن تومرت، كان دائما، بموقعه الجغرافي، بانعزاله وبعده النسبي عن السهول أي عن الحياة السهلة والطرق الكبرى للاتصال، المأوى الذي يساعد على تنمية روح المحافظة (conservatisme) والنواة الأولى التي جعلت من بربر المغرب الجنوبي قوة لا يستهان بها (وستواصل الإشارة إلى هذه العوامل على مدى هذا الجزء).

لقد حقق المهدي في شخصه وخطابه "المثاليين" التقاء الدال بمدلول سبقه إلى الوجود لكنه ظل في حالة كمون، هذا ما مكنه وسهل عليه عملية تعبئة الجماهير من الناس التي تعرفت على خطابه وفهمت معناه وتعرفت ربما أكثر على نفسها فيه ومن خلاله. يحدث هذا عادة في الفترات التي تعرف تحولات اقتصادية أو مورفولوجية ويطلعها أفول الأعراف والأنظمة الرمزية التي توجد مبادئ لرؤية العالم وأنظمة للتصرف والمعاملات.

ومن الأمثلة على ذلك، الاضطرابات الاجتماعية والسياسية التي كان يعيشها المغرب والأندلس آنذاك، أي أثناء ضعف وسقوط الحكم المرابطي. وفي نفس المضمار، يتكلم ماكس فيبر (M.Weber) عن فترات معينة تخصصها حالات هيجان جماعي من جراء حصول شيء خارق للعادة مثل ظهور الرسل أو مجيء أشخاص يقولون عن أنفسهم أو يجعلون الناس تقول عنهم أنهم المصلحون المنقذون الذين سيعود الخير والأمان وصفاء العقيدة على أيديهم.

أما مارسيل موس (M.Mauss) فيرى؛ علما منه أن السببية الاجتماعية تشمل ما وقع حقيقة عبر التاريخ وما يعتبره الأشخاص والجماعات الذي يسعى البحث إلى دراسة ذهنياتهم ومفاهيمهم أنه وقع، أن ما يميز هذه الفترات هي الأزمات الاقتصادية كالجاعة والحروب. لن يتسنى لهذا البحث التطرق بإسهاب لتلك الأزمات التي كانت تدك أركان الدولة المرابطية من جراء الأخطار التي كانت تحوم حولها وتهددها وتعتبر أهمها الجيوش الأوروبية التي استطاعت الإستيلاء على العديد من المدن الأندلسية تحت شعار عملية الإسترداد المسيحية (la reconquista cristiana). هذا ويذهب ويلسون واليس (W.Wallis) إلى أن شخص المنقذ يظهر في فترات الأزمات ذات العلاقة الوطيدة بتطلعات المجتمع العميقة للتغيير السياسي حيث يقول: "حين ينتعش المستقبل الوطني يفتر انتظار المسيح (المنقذ)"<sup>2</sup> وعكس ذلك، حين تكثر وتكبر هموم الناس، يتصاعد الرجاء في مجيء المنقذ المخلص، فحركة الشيعة مثلا، حسب جولدتسيهر (Goldziher) هي: "أكثر البيئات ملائمة لنمو الأمان المهدوية بسبب ما تعرضت له هذه الحركة من اضطهاد وقهر من الخلفاء والولاة، وحرمان أهل الحق (العلويين) حقهم"<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> W. Wallis, Messiahs, Their Role in Civilisation – Washington, American Council on public affairs, 1943, P.182.

<sup>3</sup> جولدتسيهر، العقيدة والشرعية في الإسلام، تر. محمد يوسف موسى وآخرون، ط. دار الرائد العربي، بيروت، دار الكتاب المصري، 1946.

فتاريخ اضطهاد الشيعة كان طويلا وحافلا بالمجازر واليأس ولكن من جهة أخرى، لم يخل يوما من الرجاء في مجيء من يخلصهم من محتهم تلك. فمن بين الشيعة الأوائل، قالت طائفة السبائية<sup>4</sup> بمهدوية علي بن أبي طالب، وفرقة الكيسانية<sup>5</sup> بمهدوية محمد بن الحنفية. أما الإمامية، فلم تتكلم عن المهدي المنتظر إلا بعد "اختفاء" الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري وهم يرتكزون في ذلك على الأحاديث النبوية ويحاولون إقناع الكل أن محتهم تلك، لم تكن إلا امتحانا من الله. ويقول الحديث: "الأئمة بعدي اثنا عشر، أو لهم علي وآخرهم القائم، خلفائي وأوصيائي، وحجج الله على أمتي بعدي، المقر بهم مؤمن، والمنكر لهم كافر"<sup>6</sup>.

ويقول حديث نبوي آخر: "إنا أهل البيت اختار الله لنا الآخرة على الدنيا، وأن أهل بيتي سيلقون بعدي بلاء شديدا، وتطريدا حتى يأتي قوم من قبل المشرق معهم رايات سود فيسألون الخير فلا يعطونه، فيقاتلون، فينتصرون، فيعطون ما سألوا، فلا يقبلونه حتى يدفعونها إلى رجل من أهل بيتي فيملأها قسطا ما ملأت جورا"<sup>7</sup>. هذا ويعتبر الشيعة الإسماعيلية المهدي، وهو بالنسبة لهم جعفر الصادق، جامعا لكل الخصال التي عرف بها الأنبياء وينسبون إليه القول الآتي: "إن الله جعل في القائم منا سنا من سنن أنبيائه: سنة من نوح: طول العمر، وسنة من إبراهيم: خفاء الولادة، واعتزال الناس، وسنة من موسى: الخوف والغيبة، وسنة من عيسى: اختلاف الناس فيه: يقولون مات ولم يموت، وقتل ولم يقتل، وسنة من أيوب: الفرج بعد البلاء، ثم سنة من محمد: الخروج بالسيف يقتدي بهداه، ويسير المسلمون بسيرته"<sup>8</sup>.

4 المرجع نفسه، ص 191 - 192.

5 جولفتسيهر، نفس المرجع، ص 192.

6 أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية، ط. دار المعارف، القاهرة، 1969، ص 414.

7 محمد جواد مغنية، الشيعة والتشيع، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، بيروت، ص 60.

8 أحمد محمود صبحي، مرجع سابق، ص 411.

وبعد هذا العرض الموجز جدا لبعض النصوص التي كانت بمثابة الأرضية التي ولد عليها ونمى الاعتقاد بالمهدي المنتظر، والتي كانت الدواعي إليها عند أهل السنة تاريخية واجتماعية وعند الشيعة الإمامية مذهبية لكون الإيمان بالمهدي بالنسبة لهم، يعتبر أحد أركان الدين. أما الآن، فستعرض إلى مهدوية محمد بن تومرت.

كان ذكاء ابن تومرت أحد أهم العوامل التي ساعدت على بروز ونجاح حركته حيث انتهج منهج الإقناع أولا في نشر دعوته التي كانت لا تزال في السر آنذاك. لقد قام الإمام السوسني بتصوير في غاية البراعة للأوضاع الدينية والاجتماعية المنحطة والحث على قطع دابر من تسببوا في ضعف الأمة الإسلامية وضياع حقوقها. وبهذه الطريقة، يكون قد هيا الأذهان وجعلها مستعدة لتقبل بل لاعتناق فكرة مجيء الحاكم، العادل المنقذ إذ يقول في ذلك: " انقلبت الحقائق، وعطلت الأحكام، وفسدت العلوم، وأهملت الأعمال، وماتت السنن، وذهب الحق، وارتفع العدل، وأظلمت الدنيا بالجهل والباطل، واسودت بالكفر والفسوق والعصيان وتغير بالبدع والأهواء"<sup>9</sup>. فمن الواضح أن هذا الخطاب، هو خطاب تحفيزي للثورة ضد الأوضاع القائمة للذود عن دين الله. ويزيد أيضا مستعملا نفس الأسلوب الثوري في وصفه للحالة التي آلت إليها الأمة الإسلامية والتي حسب ابن تومرت " امتلأت بالجور والظلم والهرج والفتن، وامتد الأمر على ذلك ودام، وعدم الناصر والقائم بالحق، وغلب أهل الباطل، واستولوا حتى انتهوا بالباطل والجور إلى شأو المطالب"<sup>10</sup>. وبعد هذا الشرح لأحوال الأمة الإسلامية الدينية والاجتماعية، ينتهي الفقيه السوسني إلى عرض الحل الوحيد والأكيد لهذه المعضلة وهو مجيء " المؤيد المنصور القائم بالحق بعد ذهابه وانعدامه، والناصر لدين الله بعد إماتته وتعطيله، والقائم بالعدل في الدنيا حتى يملأها، والمظهر للحقائق بعد تعطيلها"<sup>11</sup>. ويواصل في سياسة الإغراء هذه للنيل

9 ابن تومر، أعز ما يطلب، مرجع سابق، ص 233.

10 نفس المرجع، نفس الصفحة.

11 نفس المرجع، نفس الصفحة.



من العقول البسيطة حيث يقول: "بموافقته (أي المهدي) تنال السعادة، وبطاعته تنال البركات، وفي مسابقة الناس إلى ما يحبه مسابقة إلى ما يحبه الله ورسوله"<sup>12</sup>. وهكذا نجح ابن تومرت في وضع أسس الدولة الموحدية بعد دراسته لذهنيات وبسيكولوجيات مختلف الجماعات المكونة للأمة الإسلامية في الغرب الإسلامي. "وقد اكتشف من خلال تفقّحه وتفقيّحه دينامية العقيدة الإسلامية، وقدرتها على تجديد همّة الأمة وطموحها، إذا وجدت من ينفّض عنها غبار فقهاء الدنيا، وقد استشعر في نفسه القدرة على ذلك، فعمل على تحقيق توحيد الألوهية بنشر الأصول، توحيد الأمة بإرشادها إلى العقيدة الصحيحة، وتوحيد القيادة تحت راية العصمة والهداية الإلهية"<sup>13</sup>.

ولن ننهي هذا الطرح للاستعدادات المسبقة لتلقي الحاكم اللدني (chef charismatique) والإيمان به والعوامل التي أدت إلى نجاح حركته دون التعرّيج على الجانب الأسطوري من حياة المهدي بن تومرت الذي أضفى على هذه الأخيرة قداسة وروحانية زاد في جمالياتها وتشويق الناس إليها.

<sup>12</sup> نفس المرجع، ص 235.

<sup>13</sup> علي الإدريسي، الإمامة عند بن تومرت، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ص 189.

عندما يُجيشُ حاكمٌ لدي (chef charismatique) الملايين من الناس باسم الشعارات الدينية، ويضرب على وتر المخيال الديني (l'imaginaire religieux) الحساس والموروث جيلا عن جيل، فإنه يحرك فيهم بعدا أسطوريا راسخا في وعيهم " وكل المبادرات التاريخية الكبرى التي حصلت في المجال الإسلامي كانت قد تولدت بواسطة هذا المخيال"<sup>14</sup> وأنتجت بدورها نمطا معيناً من أغاظ الإنسان وهو "النمط الذي كان قد استبطن كل التصورات والصور الرمزية المثالية المنقولة من قبل الخطاب الإسلامي التقليدي"<sup>15</sup>.

لم يعرف تمرکز رأس المال الديني قوة كالقوة التي عرفها في العصر الوسيط سواء في أوروبا مع هيمنة البابوية والكنيسة أو الغرب الإسلامي، أين اعتُبر الحاكم بمثابة ظل الخالق على الأرض وأنه من يعصي الحاكم أو يثور عليه ويخرج عن طاعته، فقد عصى الله والرسول. وأكبر مثال على ذلك، فكرة ابن تومرت أنه لا رجعة للدين الحق وإلى تجربة المدينة (كما يسميها محمد أركون) تحت سياسة النبي إلا مع عبد المؤمن بن علي حيث يقول في هذا المعنى: "لا يقوم الأمر الذي فيه حياة الدين إلا بعدد المؤمن بن علي سراج الموحدين"<sup>16</sup>. ويضيف الإمام السوسني مخاطبا صاحبه الكومي: "طوبى لأقوام كنت أنت مقدمهم وويل لقوم خالفوك أولهم وآخرهم"<sup>17</sup>. لقد تمكن المجتمع الإسلامي الموحد عن طريق المهدي من تحقيق تماسك كبير وذلك بفضل الحركية التي خلقها فيه هذا الأخير والنفس الطويل الذي منه به خطابه الديني.

14 محمد أركون، الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 168.

15 نفس المرجع، نفس الصفحة.

16 البليد، أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق، ص 42.

17 نفس المرجع، نفس الصفحة.

فاز ابن تومرت بنفوذ وجاذبية كبيرين بتركيزه على الديناميكية الأخروية (l'au-delà) والأمل في مجيء المنقذ الذي ستكون على يده النجاة. هذان العاملان اللذان دعمتهما السياسة ونشرتهما، قاما بتغذية المخيال الجماعي للأمة<sup>18</sup> الإسلامية طوال قرون من الزمن. فالجتماع من كثرة حرصه على مثله وتشبعه بها، يحقق على مستوى هذا المخيال ما يكذبه الواقع التاريخي. فلا يزال حلم المسلمين حيا حتى الآن في تحقيق الوحدة السياسية "المثالية" للأمة الإسلامية التي تعبر عن اجتماع الكل حول نفس القيم الأخلاقية والدينية. فكما عرفت بعض الأمم المهدي، عرفت أخرى أولياء صالحين وأخرى زعماء سياسيين أضفت عليهم من شدة إيمانها بهم قداسة زادت على زعامتهم السياسية، زعامة روحية ولعل الزعيم الوطني جمال عبد الناصر (رئيس مصر سابقا) أكثر من تمتع بهذه المكانة في العصر الحديث.

لقد شكل مفهوم التوحيد مع المصامدة عامل تحويل سواء في المجال الفكري أو الممارسات الفردية والجماعية للمجتمع الموحد، طغى عليه التشدد الديني والحنين إلى دولة الرسول أين كان يسود العدل والاستقرار. ويقول ابن خلدون في هذا الصدد: "إذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم، وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة، الوازع على التحاسد والتنافس. فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك"<sup>19</sup>. ولكن مفهوم التوحيد عرف تحولات بدوره كلما ابتعد عن منابعه الأولى المستقاة من عقائد المهدي بن تومرت. هذه التحولات، سببها التقاؤه (أي مفهوم التوحيد) بينات تفكير ورؤى فلسفية وجمالية وممارسات ثقافية أخرى في

19 ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 266.

الأندلس خاصة، يحركها التنوع الإثني<sup>20</sup> والتفوق الحضاري زيادة على رسوخ المالكية في إسبانيا. وهذا ما يؤكده فيبر Weber عند تطرقه لمفهوم الهبة اللّـدنية (charisme) حيث يقول: "... وكعامل تغير... لا يمكنها أن تُبدّل دون أن تتحول من الأعماق"<sup>21</sup> وإن ما تغير في الواقع الموحدى هو هدف الحركة. فمن السعي إلى تنقية الدين من الشوائب والعودة إلى إقامة شعائره، يصبح هدفها هو بسط هيمنتها السياسية والعسكرية.

فالأمر بالنسبة للمهدي الموحدى، لم يعد مجرد إقناع بعض قبائل السوس المغربي باعتناق مذهب التوحيد، بل إخضاع المغرب كله، بل إفريقيا كلها والأندلس. ويلاحظ مع مرور الوقت، أن المفهوم التومرى للتوحيد قد أفرغ من فلسفته ليصبح مجرد آلة لإضفاء الشرعية على حكم أبناء (خلفاء) عبد المؤمن.

ينبغي التنبيه إلى أن مسألة الشرعية لم توضع بحدة شديدة أثناء حكم مصباح الموحدىن (عبد المؤمن) لأن ذكرى المهدي وتعاليمه كانت لا تزال حية وموقدة في القلوب. وزيادة على هذا، كان خليفة ابن تومرت واعيا كل الوعي بمدى تأثير الجانب الدينى والأسطوري على الناس. فقصة بيعته العجيبة ما هي إلا واحدة من الأساطير العديدة التي رويت عن الرجلين والتي أعطت لشخصيهما ولحياتيهما بعدا رمزيا وجماليا زاد في عظمتهم.

كان مقام بيعة عبد المؤمن حسب رواية ابن أبي زرع<sup>22</sup> في تينمل، بالمسجد. ويقول هذا المؤرخ أن بعد وفاة ابن تومرت، اتخذ صاحبه شبلا (un lionceau) وطيرا (perroquet) ورباهما بمعرفته إلى درجة أن الطير أصبح يردد في لغة صحيحة: "النصر والقوة للخليفة عبد المؤمن أمير المسلمين". عندئذ، أمر بوضع خيمة كبيرة وزينها بالأفرشة وأرسل في طلب أشياخ الموحدىن. لم يفت عبد المؤمن أن يضع الطير في

<sup>21</sup> Voir , Jean- Pierre Cot- Jean- Pierre Mounier , pour une sociologie politique, Ed senil , 1974.

<sup>22</sup> ابن أبي زرع ، روض القوطى ، مرجع سابق ، ص 144 .

مكان من الخيمة وأمر أحدهم بأن يدخل الأسد حين تكتمل الجماعة ويطلقه وسط القاعة. وذاك ما حصل. فقد وقف وكبر مرتين وصلى على النبي وعلى صحابته وعلى المهدي. ثم أعلن عن وفاة هذا الأخير. فأجهش الحاضرون بالبكاء لكنهم لم يستمروا طويلا لأن عبد المؤمن صاح فيهم قائلاً أنه لا وقت للبكاء، فمسير الجماعة الموحدية مهدد بخطر الانحلال ولا بد من إيجاد حاكم يخلف المهدي. وفي ذلك الحين، اقتحم الأسد القاعة ونطق الطير قائلاً ما قد دُرّب عليه". و بينما هرب الجميع خوفاً من الحيوان المتوحش، بقي سراج الموحدين في مكانه. وعندما رآه الأسد، تحول إلى مخلوق وديع يريد مداعبته. فأمام مشهد عجيب كهذا (وهناك الكثير من المشاهد المشابهة لهذا الأخير. مثل الموتى الذين تكلموا مع الناس من تحت التراب وقالوا أنهم وجدوا ما وعدهم به المهدي، والملائكة التي نطقت من جوف البئر...)<sup>23</sup> لم يبق للحاضرين من رؤساء قبائل ورعايا إلا مبايعة عبد المؤمن كخليفة للمهدي مقتنعين أنهم قلدوا في ذلك الرسول وخليفته أبي بكر الذي لم يكن من أهل بيته، ولكنه هو من كان يصلي بالناس في غيابه ويقبض بزمام الأمور أثناء مرضه.

كل هذا يرجع بنا إلى فكرة فير (Weber) عن السلطة اللدنية أين تكون الرعية فيها تؤمن بالحاكم كسيد عليها، له حق التصرف المطلق كما هو الأمر بالنسبة للمهدي " المعصوم" وعليها واجب الطاعة والرضوخ لأمره. فالاعتراف المطلق بشرعيته والقبول الجماعي بحكمه وشخصه، يعتبرهما المفكر الألماني، الركيزة الأساسية التي يقوم عليها هذا النوع من الحكم. كما أن محيطه يتكون من أتباع مخلصين لشخصه، مؤمنين بقضيته لا من عمال وموظفين في الدولة. كما يمكن للمريد (ويمكن تسميته بالتابع، وفي النموذج الموحد، يتحقق في شخص عبد المؤمن) أن ينال شيئاً من لدنية السيد ( المهدي ) يمنحها إياه هذا الأخير، ويمكن التعرف عليها من خلال كل تلك الأساطير والمواقف الخارقة للعادة التي رويت عن الخليفة الموحد. كما أن

<sup>23</sup> Rachid Bourouiba , Abdel-Mu'min, Flambeau des Almohades, OP. Cit,P.20.

العنصر اللدني لا يختفي باختفاء السيد وإنما لا يبقى عالقا بشخص السيد (الحاكم) وبالتالي، فالذي سيحمل اللدنية لن يكون رجلا أو جماعة وإنما هي بنية مؤسسية (structure institutionnelle)<sup>24</sup> تجد صداها مثلا في مفهوم التوحيد كعقيدة ونظام سياسي عند الموحدين في الحقبة المؤمنية أو اليوسفية أو اليعقوبية...

لقد لعب عبد المؤمن بن علي على وتر الذكرى والوفاء بالعهد الذي قطعه الجميع للمهدي بأن يكونوا جند الله في الأرض للذود عن دينه و تعاليم شريعته ويتأكد ذلك في حج الخليفة الموحي إلى قبر ابن تومرت أربع مرات أثناء مدة حكمه لتجديد الميثاق وإعادة إحياء كل تلك المشاعر الجياشة التي كانت تفيض كلما ذكر اسم المهدي. فليس كل هذا بمدهش إذا عرفنا مدى سعة فكر عبد المؤمن وحبكته السياسية. ولكن توسع رقعة الموحدين وكبر سلطاهم، جعل همهم الأول هو بسط نفوذهم على أقوام رفضت الرضوخ إلى أمرهم والتسليم بحكمهم. ولعل حادثة الإعراف كانت أكبر دليل على ذلك حيث بلغ عدد ضحايا العاصين لأمر الخليفة حسب رواية البيذق 32730 قتيلًا وكان ذلك عام 544 هجرية.<sup>25</sup>

لقد استلزمت الدعوة الموحدية إذن أو ما يمكن تسميته بالثورة الرمزية، ثورة سياسية كدعامة لتبلغ مرادها الذي يكمن في إقامة دولة على طراز أول دولة عرفها التاريخ الإسلامي. فالثورة السياسية وحدها لا تكفي كي تنتج الثورة الرمزية التي تعتبر ضرورية لإعطائها اللغة واللون المناسبين لها. فالدين يعطي القاعدة الأولى والمثال الأساسي الذي بدونه لا يكون للسياسة سبيل للوجود إذ يحتوي على الاستعدادات المسبقة التي تجعل العامة ترى الاستبدادي شرعيا، والنسي مطلقا بفضل وظائفه الإيديولوجية والسياسية.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Voir ,Jean- Pierre Cot- Jean- Pierre Mounier , pour une sociologie politique, OP. Cit, P.274.

<sup>25</sup> البيذق، أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق ، فصل الاعتراف ، ص 127 الى 132.

<sup>26</sup> Pierre Bourdieu. Cité in , Revue française de sociologie ,op.cit.

ربما يكون أحد أكثر المصطلحات تعبيرا عن هذه الإيديولوجية هو مصطلح "العصبة الدينية" الذي يقول من خلاله ابن خلدون: "واعتبر هذا في الموحدين مع زناتة، لما كانت زناتة أبدى من المصامدة وأشد توحشا، وكان للمصامدة الدعوة الدينية باتباع المهدي، فلبسوا صبغتها وتضاعفت قوة عصبيتهم بها، فغلبوا على زناتة أولا واستبغوههم، وإن كانوا من حيث العصبة والبداءة أشد منهم؛ فلما خلوا عن تلك الصبغة الدينية انقضت عليهم زناتة من كل جانب وغلبوهم على الأمر وانتزعوه منهم...." <sup>27</sup>.

على ضوء ما سبق، يتضح أن طاعة الجماعة للحاكم وتقبلها له مرتبطة كثيرا برأساله الرمزي. وتاريخ الإمامة بأكمله شاهد على ذلك.

فالتكلم عن الإمامة يعني بصفة عامة تاريخ أهل البيت، أي آل بني هاشم، عائلة الرسول محمد وبصفة خاصة علي وبنوه. ويروى أن النبي قبل مماته أوصى بأمرين هامين هما كتاب الله وعائلته وبعد ذلك خطب في موكب الحج الذي كان يرافقه قائلا: "من أولا الناس بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال إن الله مولاي، وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم، فمن كنت مولاه فعلي مولاه، يقولها ثلاث مرات، ثم قال: اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وأحب من أحبه، وأبغض من أبغضه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأدر الحق معه حيث دار، ألا فليبلغ الشاهد الغائب" <sup>28</sup>. ومن ذلك الحين، كن المسلمون زيادة على حبهم لآل بيت النبي أحاسيس جمّة من التعظيم والتقدير والإجلال زادها المصير الذي آلت إليه تلك العائلة من تقتيل وتشريد. فلا يخفى على أحد أن مقتل علي وأبنائه بقي وصمة عار في التاريخ الإسلامي سواء عند الشيعة أو السنيين

27 ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 279.

28 مذكور في "الغدير" لعبد الحسين أحمد الأميني، ط 5، دار الكتاب العربي، ج 1، بيروت، 1983 - ص 11.

أو غيرهم "فإننا (كما يقول الباحث علي الإدريسي) نسجل أن محبة آل البيت ظاهرة طبيعية نابعة من العاطفة الدينية وليس من الاقتناع المذهبي"<sup>29</sup>.

كما أن ادعاء الإمامة يتطلب بالضرورة الانتساب إلى آل البيت أو إلى قریش ماعدا ربما الخوارج الذين جعلوا الإمامة حقا لكل من توفرت فيه شروط الورع والتقوى. ويعطي ابن خلدون مثل المرابطين الذين سعوا إلى اعتراف بني العباس بإمارتهم وإلى العلماء لتركيتها بفتاويهم الدينية، وهذا لأنه لم يكن لهم الحق في ادعاء الإمامة. ويقول علي الإدريسي أن "من الأمور الملفتة للنظر في تاريخ المغرب السياسي، سهولة إنشاء الدول من قبل المنتسبين إلى البيت العلوي"<sup>30</sup> ويعطي كمثال على ذلك دولة الأدارسة وعلى رأسها إدريس الأول الذي بويع كإمام من طرف المغاربة لمجرد انتمائه للبيت النبوي كما "لم يكن الأمر مختلفا كثيرا في نصب الإمامة الفاطمية بعد ذلك، والتي لم يحتاج منشئوها إلى جهد كبير لتأسيس أول دولة إسماعيلية في التاريخ الإسلامي، وإذا كان الوجدان لم يحتفظ بذكرى طيبة لهذه الدولة، فلأن الفاطميين، غالوا في التأويل، وهو أمر لا تحتمله الذهنية المغربية، ثم أنهم غلبوا النزعة المذهبية على النسب الفاطمي، وقد كان غلوهم واضطهادهم لعلماء المذهب السني، من أهم الأسباب التي أدت إلى عزوف الناس عنهم"<sup>31</sup>.

وبقي حب وتقدير آل البيت والأشراف من العرب حيا في وجدان أهل المغرب العربي حتى الآن ولعل الحادث الذي حصل لملك المغرب الأقصى السابق "الحسن الثاني" خير دليل على ذلك. فعقب ثورة الجيش ضد الملك، قام ضباط الصف المغاربة بأسر هذا الأخير وسجنه ولكنهم سرعان ما أعرضوا عما قاموا بفعله حسب ما يقوله العاهل المغربي في كتابه "التحدي" وقرؤوا جميعا فاتحة الكتاب، ثم أحاطوا به يستقبلون أوامره بدقة. وجاء في نفس هذا الكتاب ما يلي:

29 علي الإدريسي، الإمامة عند بن تومرت، ص 88.

30 نفس المرجع، ص 149.

31 نفس المرجع، نفس الصفحة.



"قبل هنيهة كنت سجيناً بين أيديهم، وما إن عرفوني حتى أدى أحدهم لي التحية العسكرية، وانحنى على يدي يقبلها"<sup>32</sup> و "هذه الذهنية المغربية مفطورة منذ العهد الأول للإسلام على الولاء المطلق للأشراف ولآل البيت بصفة خاصة، وهذه الذهنية هي التي كان يخاطبها ابن تومرت بالنسب الفاطمي كذلك، لكي تقبل إمامته بدون منازع"<sup>33</sup>.

فلا نندهش إذن حين نرى الحكام المسلمين يحاولون تقليد الرسول و التشبه به لإقناع الناس بمصداقيتهم وإحياء ذلك الحنين إلى شخص الرسول وإلى حكمه الذي كان حسب المؤرخين مفعماً بالإيثار والعدل والتسامح... وتاريخ المهدي الموحد مليء بمواقف تشبه فيها بالنبي المسلم ونذكر على سبيل المثال قصة البيعة في تينمل حيث التقى بأتباعه "فبايعوه بها، وذلك تحت شجرة الخروب"<sup>34</sup> وكان أول من بايعه أصحابه العشرة<sup>35</sup> المبشرين بالجنة، وتم ذلك تحت الشجرة. هذا وكان ابن تومرت يسعى إلى الإيحاء إلى أنصاره أنه لا يتصرف إلا كما كان يفعل النبي. والأمثلة على ذلك كثيرة لن يسعنا المكان لسردها هنا، لكننا نكتفي بالإشارة إلى أن حركة المهدي الموحد لم تكن سياسة فقط، بل وكانت أيضاً حركة ثقافية وفكرية أثبتت حيوية العقيدة الإسلامية ومكنت المهدي من إقامة دولة على ركائز قوية كالتوحيد والمهدوية.

32 الحسن الثاني، التحدّي، ط. 2، للطبعة الملكية، الرباط، 1983، ص 253.

33 علي الإدريسي، الإمامة عند ابن تومرت، مرجع سابق ص 150.

34 البليزق، أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق، ص 64.

35 أنظر أسماء أصحاب المهدي العشرة في نظم الجمان لابن القطان، تع. محمد علي مكي، دت، ص 77.

# الفصل الثالث

## الأسس المذهبية التي تقوم عليها الحركة الموحدية.

الباب الأول: التوحيد في معناه التاريخي - الفلسفي ثم العقائدي (أي في المعنى الموحدي التومرتي).  
الباب الثاني: التمييز: على الصعيد الفكري ثم الاجتماعي - الطبقي.  
الباب الثالث: الجهاد في معناه الديني والتاريخي - السياسي.

## الباب الأول

التوحيد في معناه التاريخي - الفلسفي  
ثم العقائدي (أي في المعنى الموحدي  
التومرتي).

## 1 - التوحيد في معناه التاريخي - الفلسفي:

جرت العادة إلى الإشارة إلى القرون الوسطى كمركز للتخلف والإقطاع والعبودية... ووصفها كقرون معاناة وعجز المجتمعات على بلورة نظمها المدنية، وتنازع مكونات هذه النظم المادية والأخلاقية فيها دون التمكن من الخروج منها. هذا ويعتبر حصر الحقبة الوسيطة في المثال الإقطاعي الأوروبي الذي ربط صورة القرون الوسطى بالانحطاط مساعدا على إغفال المكاسب التاريخية الحقيقية التي عرفتھا الإنسانية آنذاك والإضافات الكبرى للمدنيات الغير أوروبية من صينية وهندية وبلاد ما بين النهرين... وعربية إسلامية.

فالعصر الوسيط يتلخص في الواقع "في ولادة الإنسان كنفس، أي كقوة حية مفكرة وعاقلة وفردية، كمركز صراع بين مثل وقيم وغرائز وكزعزع نحو الفضيلة والمثال الأعلى... وهذا الميلاد الجديد للإنسان، ولل فردية العاقلة والمسؤولة والمريدة هو من إنتاج دين التوحيد نفسه".<sup>1</sup> فانطلاقا من هذه الفكرة، يمكن التكلم عن توجهين التقيا في هذه الفترة الوسيطة ليشكلا نموذجا واحدا ومتكاملا وليصبحا القاعدة الفكرية والروحية المشتركة لبناء الحضارة الوسيطة سواء في العالم المسيحي أو العالم الإسلامي. هذان التوجهان هما: الوحي<sup>2</sup> والحكمة اليونانية (التي تحولت إلى فلسفة) اللذان يلتقيان عن طريق تمثّل وتبني مفاهيم وأدوات النزعة الأرسطية نفسها بما تجسده من نزعة صورية شكلانية ومن مناهج جدلية وعقلية.

فالجمع بين الفلسفة والشريعة إذن، أو التوفيق بينهما ويمكن تسميته كذلك: التوحيد بين العقل والوحي و هو الإشكال الأساسي الذي قلب الفترة القروسطية فكريا واجتماعيا وثقافيا وسياسيا وهو المفهوم نفسه الذي تقوم عليه هذه الدراسة.

1 برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1993، ص 30.

2 يقصد بالوحي هنا ظاهرة الإيمان بالله الحي الواحد الذي يتجلى للبشر في التاريخ لكي يرسل لهم أوامره ونواهي التي تصبح أصلا للقانون وللشريع.

لكن قبل ذلك، ينبغي التعرّيج على مفهوم آخر لا يقل أهمية عنه، بل لا يمكن دراسة الواحد دون الآخر. إنه مفهوم الثنائية الذي حاربه فلسفة التوحيد.

### \* الثنائية:

تعتبر ظاهرة الثنائية من أبرز خصوصيات الحياة الإنسانية وما يترتب عنها من نقائص ومتعارضات " ... فالإنسان عظيم لأنه يعمل لسعادة لا يمنحها العالم. والإنسان شقي لأنه لا يلقى السعادة في نفسه... ولكن هناك ما هو أخطر من التضاد ذاته، وهو أن الإنسان يحاول الجمع بين الأضداد فيختلط الأمر عليه ولا يبلغ سعادة ولا راحة...<sup>3</sup>. فما يمكن فهمه من هذه الأسطر هو محاولة الإنسان الدؤوبة للخروج من دوامة الثنائية التي تحول دون سعادته و"خلاصه"<sup>4</sup>. هذا، وتتلخص هذه المحاولة في الجمع بين الروح والمادة للوصول إلى وحدانية سعيدة. بطبيعة الحال، لا يخرج الإنسان العربي عن هذه الصورة التي يقول عنها الباحث زكي نجيب محمود: "... لو عمقنا ضمائرنا (لحن العرب) لوجدنا هناك مبدأ راسخاً، عنه انبعثت - وما تزال تنبعث - سائر أحكامنا في مختلف الميادين، هو مبدأ، لو عرضته على الناس في لغة واضحة صريحة، لما وجدت منهم أحداً يحتج أو يعارض، (ويعني هذا) مبدأ الثنائية التي تشطر الوجود شطرين، لا يكونان من مرتبة واحدة ولا وجه للمساواة بينهما، هما الخالق والمخلوق، الروح والمادة، العقل والجسم، المطلق والمتغير، الأزلي والحادث، أو قل هما السماء والأرض إن جاز التعبير، ولكي نضع هذه النظرة الثنائية في وضعها المفهوم، نقول: إن الفلاسفة - على مر العصور، وفي

3 نجيب بلدي باسكال، نواحي الفكر الغربي IV، دار المعارف، مصر 1957.

4 يمكن لمس معنى "محاولة الخلاص" في العقائد للمادية الجديدة في السعي للوصول إلى وضع أحادي مستقر وذلك بكسر دوامة الجدلية. وقد تعارض في ذلك دعوات روحية مع فلسفات اعتقادية مادية (إيديولوجيات). فكما تهدف تلك الدعوات إلى الأخذ بيد الإنسان لتجاوز مسيرة الثنائية بين الخير والشر، والوصول إلى النعم بالخلاص الروحي، تعلن فلسفة مادية كالماركسية أن مسيرة الجدلية التاريخية المؤلة بين النقيض المادية الاجتماعية يجب أن يتخلص منها الإنسان بالثورة الشيوعية المادية لتحقيق المجتمع اللاتطبعي حيث لا صراع حول الثنائية، بل عدل ورخاء دائم. وبذلك يتحقق الفردوس الأرضي في التاريخ ويتصير الإنسان على الثنائية ويخرج من صراعية (الديالكتيك). أنظر، قسطنطين وزين: في معركة الحضارة، بيروت، 1964، ص. 95-96.

مختلف الثقافات - حين أرادوا أن يضموا أشتات المعارف والقيم في مبدأ واحد يجمع شملها كانوا في ذلك على أربعة أوجه رئيسية: فمنهم من جعل الوجود كله كائناً واحداً متجانساً جميعه في أنه روح صرف، فإذا وجدنا فيه كائنات نظن أنها مادية، وجب أن نترجم حقيقتها إلى لغة تجعلها روحية في جوهرها، ومنهم من جعل الوجود كله كائناً واحداً متجانساً جميعه كذلك، ولكنه متجانس في أنه مادة صرف. فإذا وجدنا فيه كائنات نظن أنها روحية وجب أن نترجم حقيقتها إلى لغة تجعلها مادية في جوهرها. ومنهم من شطر الوجود إلى شطرين كل منهما متجانس لكنه مستقل عن الآخر، وذلك بأن شطره إلى روح ومادة معاً، لكن هؤلاء الثنائيين قد يجعلون هذين الشطرين على مستوى واحد من الأصالة والألوية. فلا الروح خلقت المادة، ولا المادة سبقت الروح، بل هما أزليتان معاً، يتلاقيان في الكائنات كما نراها. من الفلاسفة فريق رابع يرد الوجود إلى كثرة من عناصر لا داعي لتجميعها تحت مبدأ واحد أو مبدأين<sup>5</sup>. وفيما يخص الذهنية العربية يضيف الباحث قائلاً: "أما نحن (العرب) فأحسب أننا أميل بفكرنا إلى الثنائية غير أنها ثنائية لا تسوي بين شطرين، بل تجعل للشر الروحاني الأولوية على الشطر المادي، فهو الذي أوجده وهو الذي يسيره وهو الذي يحدد له الأهداف".<sup>6</sup>

وهكذا يتضح من خلال هذا العرض الموجز لأهم النظريات التي تطرقت لمفهوم الثنائية؛ والتي تقول إحداها أن الوجود كله روح صرف وتصرح الأخرى أن هذا الوجود مادة صرف وتشطر ثلاثة الوجود إلى شطرين: روح ومادة أزليان معاً، بينما ترجعه الرابعة إلى عدة عناصر، أن الثنائية لم تلغ من الفكر الإنساني، بل اتخذت في المنظور العربي الإسلامي مع مفهوم آخر هو المحاولة التوفيقية التي يعود إليها الفضل في إبقاء الثنائية في حالة تصالحية بمنأى عما يمكن أن يصاحبها من صراع "ولهذا فهي

5 زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، 1981، ص 274.

6 نفس المرجع، نفس الصفحة.

(أي التوفيقية) حالة وسط بين المانوية والحلولية. ففي المانوية صراع ثنائي دائم. وفي الحلولية وحدانية مطلقة بلا تمييز بين الخالق والخلق - أما التوفيقية، فعلى إيمانها بوحدة الحقيقة لا وحدة الوجود فإنها ترى أن هذه الحقيقة ثنائية المظهر.<sup>7</sup> انطلاقاً مما سبق، يتجلى لنا أنه من الضروري قبل التطرق إلى مفهوم التوحيد كفلسفة وكترعة عقائدية ومن ثم حضارية، التوقف عند مفهوم التوفيق من المنظور التاريخي.

إذا تمعنا في البحث في الترعة التوفيقية في معناها التوحيدي داخل الثقافة العربية الإسلامية، تحتم علينا أولاً النظر في أصولها وتطورها وفي تجلياتها الحضارية وأطرها الفلسفية لنصل أخيراً ربما لتحديد مفهوم يكون بمثابة منطلق لتفسير ظاهرة التوحيد الموحدية.

إن ما كان شائعاً في النصوص الفلسفية القديمة هو مصطلح "الجمع". الجمع بين مذهبين فلسفيين أو بين فكرتين أو عنصرين بهدف ردهما إلى حقيقة مشتركة وإلزامهما باختلافهما الظاهري. والأمثلة على ذلك كثيرة منها: "الجمع بين رأيي الحكيمين" للفارابي (ت. 335هـ - 950م) الذي يحاول فيه رد مذهبي أفلاطون وأرسطو إلى نسق فكري واحد. ويقول في ذلك: "... أردت في مقالي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما، والإبانة عما يدل عليه فحوى قوليهما. ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ونزول الشك"<sup>8</sup>. كما استعمل هذا المصطلح الفيلسوف ابن رشد (ت 595هـ - 1198م) في كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال"، حاول من خلاله تأويل النص الديني تأويلاً عقلياً وجعله أساساً لمرعه التوفيقية الفلسفية كله والذي سعى عن طريقه إلى الدفاع عن الفلسفة ضد أعدائها من الفقهاء المتزمتين وغيرهم. ويقول أبو الوليد، الفيلسوف القرطبي: "ولحن نقطع

7 محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، مرجع سابق.

8 أبو نصر الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، مطبعة السعادة، مصر. د. ت. ص 01.

قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول<sup>9</sup>. كما يضيف في موضع آخر: "... وتطرق بذلك قوم إلى ثلب الحكمة، وقوم إلى ثلب الشريعة، وقوم إلى الجمع بينهما...<sup>10</sup>. وهو يرمي بذلك إلى الوفاق الموجود بين الحكمة والشريعة وإلى أهمية تلك الترة التوفيقية ومغازيها الحضارية. وبالتدرج، وعلى مر العصور، يستقر مصطلح التوفيق ليصبح على حد قول الباحث محمد جابر الأنصاري<sup>11</sup> معتمدا في الدراسات المنهجية لتاريخ الفلسفة الإسلامية أين يستخدمه محمد لطفي جمعة<sup>12</sup> مكان المصطلح القديم "الجمع"، وبالمعنى الفلسفي المحدد في التقريب والتوحيد بين المذاهب الفلسفية المختلفة وبين الحكمة والشريعة في السابق وبين ما يسمى اليوم: العقل والإيمان، أو المعاصرة والتراث، أو الغرب والشرق، أو...

وما يمكن قوله عن مصطلح "التوفيق" هو أنه أصبح ابتداء من الثلاثينيات في القرن الماضي، منطلقا لأبحاث ودراسات جامعية لا تحصى وفي الفلسفة الإسلامية باعتباره محور قضية فكرية كبرى شغلت الفلسفة الوسيطية ولا يزال حتى اليوم البحث قائما لإيضاح العلاقة بين المتناقضات والثنائيات في الوجود والعناية بكيفية التقريب والموازنة بينهما من وجهة النظر الإسلامية العامة، وفيما يتعدى نطاق التوفيق الخاص بين الفلسفة والشريعة<sup>13</sup>. كما أخذ هذا المصطلح مدلولاً سلبياً مع ظهور الإيديولوجيات الحديثة كالمادية والمثالية والجدلية. فبعدما كان مصطلح التوفيق أصبح

9 أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، طبعة من تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، مصر 1968، ص 52.

10 نفس المرجع، ص 32.

11 محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، مرجع سابق، ص 99.

12 محمد لطفي جمعة، تاريخ لفلسفة الإسلام في المشرق والمغرب، دار الشروق، بيروت، 1981، ص من 177 إلى 181.

13 أنظر محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ج2، مرجع سابق، ص من 14 إلى 34.



"التوفيقية" كتعبير عن مدرسة أو اتجاه فكري. وفيما يخص الثقافة العربية الإسلامية، أصبح حسب بعض المفكرين ما يسمى بـ "إيديولوجيا اللاحسم"<sup>14</sup>.

هذا ونشير إلى أن السعي إلى ترجمة مصطلح "التوفيق" إلى اللغة الفرنسية، يضع الباحث أمام مصطلحين هما: Syncretisme<sup>15</sup> و Eclectisme<sup>16</sup>.

فالتلفيق (Syncretisme) هو الجمع بتحكم بين المعاني والآراء المختلفة بغرض تأليف مذهب واحد. وهذه المعاني لا تبدو متفقة لا لشيء سوى لعدم التعمق في إدراك بواطنها ولذلك استعمل هذا اللفظ غالبا للدلالة على معناه السلبي (Sens Péjoratif). أما التوفيق (Eclectisme) فلا يجمع من الآراء إلا ما كانت وحدته مبنية على أساس المعقول<sup>17</sup>.

وقد حاول الباحث محمد جابر الأنصاري الإجابة عن هذا الإشكال بقوله: "لا يوجد فصل قاطع يفرق نهائيا بين التوفيق والتلفيق. وما قد يبدو توفيقا في عصر يغدو تلفيقا في آخر. إنها ظاهرة واحدة وحالة ذهنية واحدة في الأصل، تبدو في حالة نجاحها توفيقا وفي حالة إخفاقها تلفيقا."<sup>18</sup>

فسواء مست التوفيقية، الجانب الفكري أو الاجتماعي أو السياسي، فهي في جميع الأحوال، ليست مجردة استجابة آنية لظرف وقي زائل، بل إحياء واستعادة لنمط متكرر في سياق الاستمرارية التاريخية-الحضارية للأمة الإسلامية. لقد شكل البحث في حقائق التكون الحضاري التوفيقي عبر طبقاته التاريخية مادة دسمة لباحثين كثيرين مثل: أوربري A. J. Arberry<sup>19</sup> و أرنولد توينبي Arnold. J. Toynbee<sup>20</sup> ومحمد جابر

14 محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، مرجع سابق.

15 Syncretisme : (Philo) combinaison peu cohérente de doctrines, de systèmes... Dictionnaire, Le Robert Méthodologique, Le dictionnaire méthodique du français actuel. Josette Reye-Delove, Paris, 1990.

Syncretisme : تاليف، توفيقية، تلفيقية (مذهب التاليف أو التوفيق بين المذاهب المتعارضة) المنحد فرنسي-عربي، (النهج).

16 Eclectisme, Ecole philosophique eclectique où le sujet emprunte des éléments à plusieurs systèmes, Dictionnaire, Le Robert Méthodologique. OP. Cit.

Eclectisme : انتقائية، اصطفاوية، (مذهب فلسفي يأخذ من الفلسفات أفضل ما فيها) المنحد فرنسي-عربي، (النهج).

17 أنظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص 336.

18 محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، مرجع سابق، ص 105.

19 A. J. Arberry "Revelation and Reason in Islam," London, Allen. 1957, P. 09.

الأنصاري وغيرهم كثيرون. فالتحقيق لدراسة التوفيقية كظاهرة تاريخية وحضارية يحتم على المدارس الرجوع إلى منبعها الأصلي ألا وهو الفكر التوفيق السائد في الشرق الأدنى القديم والذي تولدت عنه بعد قرون من الانصهار والتنقيح توفيقية الحضارة الإسلامية.

إن أحد أقدم النصوص التي عاجلت موضوع التوفيقية، والتي يمكن تحديدها زمنياً في القرنين الأول قبل الميلاد والأول بعد الميلاد، ينتمي إلى المفكر "فيلون" <sup>21</sup> Philon Judaeus. وجد هذا الأخير نفسه في هذا النص أمام إشكالية كيفية التعامل مع فكرين يعتبران متضادين. الفلسفة وممثلها أفلاطون والدين ويمثله النبي موسى، وبعبارة أخرى: كيف التوفيق بين الفلسفة والشرعية؟

ويعود اعتبار كتاب "فيلون" من أهم مصادر التوفيقية الإسلامية والمسيحية إلى نتائج أبحاث المستشرق آربري A. Arberry الذي لمس تشابهات بين منهجية "فيلون" بصفة عامة ومنهجية الدارين من مسيحيين ومسلمين الذين اهتموا بهذا الموضوع في القرون التالية. يرى أرنولد توينبي أن الإشكال الذي فرض نفسه آنذاك، لم يكن في الحقيقة التوفيق بين التراث العقلي الإغريقي (الهيليني) الوافد مع الرومان وبين التقليد الديني العبراني للمشرق السوري (ويمكن التماس ذلك في الجهد العقلي والنشاط الديني المتفلسف الذي شهدته الديانة الموسوية)، بل يتعدى ذلك إلى تمثيل "الجدلية الخلاقة التي أثمرت المسيحية" <sup>22</sup>.

جاءت الأفلاطونية المحدثة في المشرق بمحاولة توفيقية جديدة لم تعد من خلالها المسألة مسألة توافق الوحي السامي (التراث الإبراهيمي) والعقل الهيليني (اليوناني) لأنه في الواقع يوجد أفلاطونيتين محدثتين:

<sup>20</sup> Arnold. J. Toynbee, Civilisation on Trial, N.Y, Oxford University, P.219.

<sup>21</sup> J.W. Sweetman, Islam and Christian Théology, i. P 52, Cité in

محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، مرجع سابق، ص. 108.

<sup>22</sup> Arnold. J. Toynbee, Civilisation on Trial, OP. Cit, P.219.

- الأفلاطونية المحدثة المبكرة: أكثر ما يميزها هو وثنيها وإنسانيتها واستقلالها عن الديانة اليهودية والمسيحية، وهي توفيق " بين آراء الإغريق بعضها مع بعض، أو بينها من جانب والديانة الشعبية والتصوف الشرقي من جانب آخر"<sup>23</sup>. ومن ثم، فقد مثلت، أي التوفيقية المحدثة المبكرة " محاولة التوافق بين ما هو منطقي عقلي واضح البرهان وما هو إيماني شعوري باطني (غنوصي)، حتى ولو كان مستمدا من عقائد شعبية وديانات محلية إنسانية المصدر تفاعلت مع العقل طوعا ولم تفرض عليه بسلطة الوحي"<sup>24</sup>.

- الأفلاطونية المحدثة المتأخرة بعد تكيفها مع المسيحية ثم مع الإسلام، وبعبارة مختصرة، يمكن للتوفيقية أن تكون " محاولة طوعية لتحقيق التوازن بين ما هو عقلاني وما هو إيماني من تعارضات الحياة؛ بغض النظر عن ارتباطها التاريخي بالاستجابة لمتطلبات الوحي السماوي، وإن كانت تلك الاستجابة تمثل الفصل الأشهر من تاريخها المتداول"<sup>25</sup> وهذا بالتحديد ما سيجعل هذا البحث يتكلم عن التوفيقية كظاهرة اجتماعية وحضارية لا تنحصر في حقل التفكير اللاهوتي الكلامي وحده، بل يتعداه إلى التشكلات الحضارية التي نجمت عن هذه التوفيقية.

وقبل التطرق إلى التوفيقية في الفكر الإسلامي ينبغي الإشارة إلى مرحلة لا تقل أهمية لا عن هذه الأخيرة ولا عن الأفلاطونية المحدثة ألا وهي مرحلة المسيحية المتفلسفة والتي تمثل همزة وصل بين الإثنتين.

إن أبرز من مثل المسيحية المتفلسفة في المشرق بين القرنين الثاني والثالث الميلاديين هو أريجنس Origen (185 - 254 م) وكان على رأس " المدرسة الدينية العقلية ". وقد شرح هذا المفكر الإنجيل " شرحا حرفيا للعامة والمبتدئين، وشرحا أخلاقيا للمتقدمين، وشرحا رمزيا صوفيا للخاصة. وهذا الشرح الأخير هو ما

23 محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مرجع سابق، ج1، ص 231.

24 محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، مرجع سابق، ص 109.

25 نفس المرجع، نفس الصفحة.

يعرف بالشرح "الإشراقي" أيضا، لما يدعى فيه من الاعتماد على النور الإلهي (البصيرة والإلهام) والإشراق والتجلي. وصداه هو ما يعرف عند المسلمين بالحكمة الإشراقية<sup>26</sup>. ويشير الباحث محمد البهي في هذا النص إلى تأثير المسيحية المتفلسفة بالفلسفة الإغريقية سواء في عرض أفكارها أو كيفية تعاملها مع النصوص الدينية. ومع نهاية القرن الرابع الميلادي، تنشط جماعة من المفكرين المنتمين إلى مدرسة الإسكندرية ولعل أبرزهم كان يحيى النحوي (بين القرنين الخامس والسادس ميلادي) واسطيفان الإسكندري (بين القرنين السادس والسابع الميلادي) اللذان ركزا على "تقريب آراء الإغريق من الدين المسيحي"<sup>27</sup> لعدم اقتناعهم بكفاية التأويل العقلي للنصوص الدينية و "هذه الحقيقة ذات أهمية في تحديد صنيع المسلمين وموقفهم من الفلسفة الإغريقية بعد أن اطلعوا عليها في صور مختلفة، وبالأخص في صورتها الأخيرة القريبة منهم"<sup>28</sup>.

---

26 محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مرجع سابق، ج 1، ص 100.

27 نفس المرجع، نفس الصفحة.

28 المرجع نفسه، ص 231.

## \* التوفيقية الدينية:

إن العودة إلى التراث السامي كفيلة بأن تبين للباحث إلى أي مدى كان ولا يزال التفاعل المباشر ملموساً بين الديانات الثلاث: اليهودية، المسيحية والإسلامية. لقد ساعد التطور الجدلي (الدياليكتيكي) البحث في تاريخ الديانات بصفة عامة والديانات السامية بصفة خاصة لكونها تمثل جدلية متكاملة، يكون الموضوع (Thèse) اليهودية، ديانة القومية المحدودة والشرعية-القانون. ونقيض الموضوع (Antithèse) المسيحية، التي تأتي بشموليتها وأخلاقها وروحانيتها لتضرب اليهودية من الداخل وتمثل ثورة عليها. ثم تأتي الديانة الإسلامية الثالثة بقوميتها وعالميتها لتوفق بين القانون والإيمان وتكون حوصلة أو بالأحرى خلاصة ما مضى وتكون بذلك الجامعة بين الموضوعين (Synthèse).

وإذا نظرنا إلى هذه الجدلية بمنظار توفيقى "أمكن القول أن الإسلام يمثل بمعنى من المعاني توفيقاً تاريخياً حقيقياً - على الصعيد الدينى - بين "النظام الدينى اليهودي" و "النظام الدينى المسيحى" فى مركب دينى جديد أصيل يجمع بين الخاصيتين الجوهريتين فى كلٍّ منهما ممثلاً طموح الروح السامية إلى التكامل والشمول والتوحيد والجمع بين الدين والدنيا"<sup>29</sup>. كما أن الطرح الذى يطرحه الفيلسوف برتراند راسل Bertrand Russel<sup>30</sup> لا يمكن أن يكون إلا مدعماً لفكرة التوفيقية. فحين يتكلم عن الدولة الرومانية وعن الكنيسة المسيحية، يقول أن الأولى كانت واقعا دون مثال، والثانية مثالا دون واقع. فجاء الإسلام كجامع "بين ذلك الواقع وذلك المثال فى مزيج واحد. كان الإمبراطورية وكان الكنيسة دون تمييز. كان "روما الدولة" وكان "مملكة الله" فى وقت واحد ودون ثنائية. ولعل دولة "الخلافة" الإسلامية هي "المؤسسة" التى جسدت هذا المعنى فى التاريخ بوجهيها

29 محمد جابر الأنصاري، الفكر العربى وصراع الأضداد، مرجع سابق، ص 111.

<sup>30</sup> Bertrand Russel , History of Western Philosophy, London, George Allen and Unwin, 1961, P 482.

المتوحدين: الديني والسياسي"<sup>31</sup>. وعليه، فما يمكن استخلاصه من هذا العرض الموجز للديانات السامية الثلاث هو أن الإسلام جاء كموقف وسط بين خصوصية اليهودية وشمولية المسيحية. وجد هذه بتلك ودُعي باسم ديانة التوحيد.

### \* على الصعيد الحضاري الإسلامي:

واجهت الحضارة الإسلامية، ولربما لأول مرة في تاريخ الحضارات نظامين حضاريين متعارضين هما: الهيلينية الرومانية والمؤثرات الفارسية الهندية وجمعت بينهما " في مركب حضاري جديد، فمن هذه الناحية، كانت الحضارة الإسلامية أيضا مشروعا توفيقيا ضخما - بحكم موقعها المتوسط - بين العنصرين الحضاريين العظيمين في التاريخ الآسيوي-الأوروبي القديم والوسيط"<sup>32</sup>. وهذا راجع حسب الباحث بيرنارد لويس (Bernard. Lewis) بدون شك إلى خصوصيات الحضارة الإسلامية. فـ "الخاصية الأولى التي تبهنا هي القوة الاستيعابية الفريدة للثقافة العربية، التي غالبا ما أسوء عرضها على أنها قدرة على التقليد والمحاكاة. لقد وحدت الفتوحات العربية لأول مرة في التاريخ، المناطق الشاسعة المترامية من أطراف الهند والصين إلى تخوم اليونان وإيطاليا وفرنسا. وقد وحد العرب في مجتمع واحد، بالقوة العسكرية لفترة، ثم باللغة والعقيدة لفترة أطول بكثير، ثقافتين متصارعتين سابقا، هما: التراث المتوسطي المتنوع العريق لكل من اليونان والرومان والعبران والشرق الأدنى القديم، والحضارة الغنية لفارس بأنماطها الخاصة في الحياة والفكر وصلاتها المثمرة بالثقافات الكبرى في الشرق البعيد وبتعاش كثير من الأقوام والعقائد والثقافات في نطاق المجتمع الإسلامي، تولدت حضارة جديدة متنوعة في أصولها وفي أجناس مبدعيها، ولكنها تحمل في جميع مظاهرها الطابع

31 محمد جابر الأنصاري، المرجع نفسه ص. 111.

32 محمد جابر الأنصاري، المرجع السابق، ص 112.

الخصوصي للإسلام العربي"<sup>33</sup>. ومن ثم يكون التوفيق بين كل تلك الحضارات ليس مجرد اختيار الجمع بين عناصر مختلفة ومبعثرة، بل "إزالة المفارقة بين طرفين رئيسيين يتم التقريب بينهما في معادلة تركيبية واحدة متوازية متسقة. [التوفيق] مرحلة أعلى وأكثر تطوراً - في الفكر والحضارة - وأكثر تحدياً وصعوبة من عملية الانتقاء الحر غير المقيد بمعطيات مسبقة وغايات محددة."<sup>34</sup>.

والتوسط الذي اعتبر دائماً سمة من سمات التطور الحضاري الإسلامي، يتحول حين يتزعزع كيان الدولة وتضطرب القيم إلى تردد وحيرة بين المتعارضات القوية كالصراع العقيم الذي يظهر في كل مرة بصفة أو بأخرى بين السلف القائم على التسليم بالنص كمُعطى نهائي ومذهب المعتزلة الذي قرر للعقل كل الحرية في فهم النصوص وتأويلها. ولعل في النص التالي مادة لمن يهيمه التعمق أكثر في موضوع التوفيقية. أما نحن فسنكتفي بهذه المقارنة بين العقل والوجدان التي يراها الشيخ محمد عبده بمثابة "عيسنان للنفس تنظر بهما، عين تقع على القريب، وأخرى تمد إلى البعيد، وهي في حاجة إلى كل منهما ولا تنتفع بإحدهما حت يتم لها الإنتفاع بالأخرى. فالعلم الصحيح مقوم الوجدان، والوجدان السليم من أشد أعوان العلم. والدين الكامل علم وذوق، عقل وقلب، برهان وإذعان، فكر ووجدان. فإذا اقتصر دين على أحد الأمرين، فقد سقطت إحدى قائمته، وهيئات أن يقوم على الأخرى، ولن يتخالف العقل والوجدان حتى يكون الإنسان الواحد إنسانين والوجود الفرد وجودين."<sup>35</sup> فالإسلام في هذا المنظور يبقى تنوعاً على وحدة وتعارض مع اتفاق وتعددُ ضمن توحد إذا سلّمنا بأن التوفيق "ينطلق من مبدأ وجود

<sup>33</sup>Bernard Lewis , The Arabs in History, London, Hutchinson, 1968, P 140.

<sup>34</sup> محمد جابر الأنصاري، مرجع نفسه، ص 114.

<sup>35</sup> محمد عبده، الإسلام بين العلم واللدنية، ط. دار الهلال، 1960، ص 187.

تعارض - ولو ظاهري - بين جوانب الحياة ثم يتقدم لإزالة الفوارق واكتشاف التماثل فيما بينها حتى يحقق أقصى قدر ممكن من التوازن بين الجانبين.<sup>36</sup>

يمكن القول إذن على ضوء هذا التعريف، أن الفكر العربي الإسلامي، إذا كان يفصل " بين السماء والأرض، بين المطلق والنسي، بين اللاهائي والمحدود، ... (فإنما) يفصل بينهما ذلك الفصل الذي لا يجعل لكل عالم من العالمين أهلاً غير أهل العالم الآخر، بل عنده أن أهل هذا هو أهل ذلك، غير أن الواحد تمهيد للثاني كما تكون المقدمة للكتاب. فإذا أساغ غير العربي أن يكون لقيصر عالم والله عالم، وأن تكون مملكة الأرض غير مملكة السماء، فالعربي يفضل أن يجعل العالمين كليهما لله ولقيصر. ليكون الله حاكماً في كليهما وقيصر محكوماً في كليهما.<sup>37</sup> ومن ثم يستخلص أن العقيدة الإسلامية تقوم على التكامل والتوحد لا على التضاد والتضاد لكونها مؤسسة على مبدأ الوحدانية المطلقة ولكون التوحيد الركن الأول من إيمانها. يعتبر مفهوم التوفيقية إذن فوق مستوى الثنائية ودون مستوى الوحدانية " لأن مستوى الوحدانية لا يمكن بلوغه على الصعيد التاريخي والإنساني بصورة مطلقة، وإن كان يملك التطلع إلى شيء يقرب من كمال مثاله حسب الطاقة الإنسانية طبقاً لما تبيحه الضرورات الوجودية. ومن هذا المنطلق، جمعت النظرة الإسلامية بين الدين والدولة وبين الفرد والجماعة في نظام عقيدي شمولي واحد، وجمعت الحضارة الإسلامية بين العناصر والثقافات والأقوام في وحدة عالمية تتخطى الحدود والخواجز. ذلك سعي للإقتراب من مثال التوحيد في عالم تنقسم عناصره على ذاتها ولا تتوحد بفعل طبيعتها، فتعمل النزعة الموحدة على إخضاعها لنظرها بمسعى التوفيق والجمع والتقريب.<sup>38</sup> وهنا بالضبط تبرز أهمية الدور الخاص الذي يلعبه العقل في تقليص الهوة بين مفهوم الوحدانية المطلق ومفهوم الإنسانية المحدود، بل

36 محمد جابر الأنصاري، مرجع سابق، ص 128.

37 زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص 321.

38 محمد جابر الأنصاري، المرجع السابق، ص 129.



وأكثر من ذلك، إفساح المجال لإرادة الإنسان حيث أن " ... كل عقيدة من العقائد الوجدانية جاءت مشكلة التوفيق بين حرية الإنسان وقدرته من جهة، والعناية الإلهية والقدرة الإلهية المطلقين من جهة أخرى، وتساءلت عما إذا كان للإنسان ذاته أثر في الأحداث البشرية في التبدل الحضاري. فكانت تلك الأبحاث والمجادلات والمنازعات حول "الحرية" و "التحريم" و "التخير" و "التسيير" التي لعبت دورها الكبير في تطور هذه العقائد، وفي الفرق التي نشأت عنها، وفي الاتجاهات الحضارية التي سلكتها...<sup>39</sup>. ولعل أهم ما يمكن استنتاجه مما سبق هو أنه " ... حيث ما استطاعت العقيدة أن توفق بين عناية الله وحرية الإنسان، وأن تؤمن بقدرة الإنسان على الاختيار وبالتبعة التي يحمله إياها الاختيار، انفتح المجال أمام الأفراد والشعوب للإقدام والفعل في ميادين الفكر والإنتاج"<sup>40</sup>. وما مفهوم التوحيد بكل إنتاجاته الفكرية - الفلسفية أو الدينية أو الاجتماعية - الثقافية أو السياسية التي ستم الإشارة إليها إلا دليل على قدرة هذا العقل الذي نال حصة الأسد سواء عند الإغريق أو عند المسلمين ( على الأقل عند مجموعة لا بأس بها منهم).

#### \* التوحيد في الفلسفة الإسلامية:

من المشاكل الفلسفية التي طبعت الفكر الإنساني ككل، قضية الواحد وعلاقته بالكثرة. وقد ظلت هذه المشكلة تعالج في المدارس اليونانية على الصعيد الطبيعي، أما في مدرسة الإسكندرية<sup>41</sup> وفي العالم الإسلامي، فقد انتقلت إلى الصعيد الديني. ومع أن طريقة معالجتها لم تختلف، فإن مغزاها قد تغير تماما، وأصبح هدف مدرسة الإسكندرية، كما أصبح هدف مفكري الإسلام بعد ذلك "بناء نظام للكون يوفق

39 قسطنطين رزيق، غن والتاريخ، بيروت، 1948، ص 185-186.

40 المرجع نفسه، ص 186.

41 مدرسة الإسكندرية: بعد موت الإسكندر، أخذ اليونانيون الراجحون تحت الأثر المقدوني يرمون إلى التحرر ويضطهدون كل من له علاقة بمقدونية. ومن جملة الذين اضطهدوا لهذا السبب، أساتذة مدرسة أثينا التي أنشأها أرسطو - وقد أخذت عليهم نزعهم عنهم المقدونية - فلهجوا إلى الإسكندرية حيث أنشأوا مدرسة آمنت استمرار تقليد المشائي وظلت قائمة حتى فتح العرب مصر ... أنظر: تاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاعوري و خليل الجرّ - ج 2، دار الجليل، بيروت، ط 3، 1993، ص 07-08.

-09...18.

بين مقتضيات العقل وبعض الضرورات الدينية. وفي نظام كهذا، تصبح قضية العلاقة بين الواحد والكثرة نقطة الانطلاق والدعامة الأولى للبيان الفلسفي بأسره<sup>42</sup>. وقد أخذت كلمة التوحيد في الثقافة العربية الإسلامية مدلولاً فريداً في خصوصيته وعمق أثره واعتُبرت غرضاً تصبو إليه الفلسفة كما يصبو إليه الدين الإسلامي. فالحكمة اليونانية سواء بقسمها الأرسطي المشائي أو الأفلاطوني الإشراقي المحدث، تنطلق من مبدأ توحيدي " ونحسب أن هذا هو حجر الأساس في ذلك اللقاء التاريخي الخصب بين الإسلام والهيلينية. فالمشائية تستند إلى المنطق الأرسطي (الصوري) الذي يضع في الصدارة مبدأ "عدم التناقض" ويرى الوجود كلا منطقياً منسجماً مع ذاته، صادراً في كليته عن محرك أول أوحده. والأفلاطونية المحدثه تنطلق من فكرة "الواحد" الأول الذي صدر عنه الـكون انبثاقاً بفيض إشراقي مزمّ عن المادة<sup>43</sup>. وكذلك الأمر بالنسبة للإسلام أين نشأ التفكير الفلسفي في صلب التفكير الديني وانتشر عند المعتزلة قبل أن يتناوله الفلاسفة.

إن أحد أهم المبادئ التي يقوم عليها الفكر المعتزلي هو "المتزلة بين المتزتين". وعلى أساس هذا المبدأ، انفصل واصل بن عطاء عن أستاذه الحسن البصري. ذلك لأنه حكم على المسلم الذي يرتكب الكبيرة دون الشرك بأنه لا مؤمن ولا كافر، بل فاسق. وجعل الفسق منزلة مستقلة عن منزلة الكفر والإيمان، تقع بينهما، فيكون الفاسق دون المؤمن وخير من الكافر. وفكرة التوسط هذه، اقتبسها المعتزلة من آيات قرآنية وأحاديث نبوية تدعو إلى الطريق الوسط والابتعاد عن التطرف، كما يكونون قد اقتبسوها عن أرسطو الذي يجعل الفضيلة وسطاً بين طرفين وعن أفلاطون الذي يجعل منزلة بين منزلة الحسن والقبح.

<sup>42</sup> La place d'AL-Farabi dans l'école philosophique musulmane, Paris, 1934, P.46. I. Madcour

<sup>43</sup> محمد جابر الأنصاري، مرجع سابق، ص. 587.

تناول المعتزلة<sup>44</sup> هذه الفكرة وراحوا يتوسعون فيما ذهبوا إليه من قضية المترلة بين المترلتين حتى جعلوا منها مبدءاً عقلياً خلقياً، وخطه فلسفية هي خطة الاعتدال في الأمور والتوسط بين المتطرفين. فعندما نظروا إلى المعاصي، رأوا أنها على نوعين: كبيرة وصغيرة. وقد قسّموا الكبيرة إلى نوعين أيضاً، منها ما يخلُّ بأصل من أصول الدين واعتقاد وقوع الظلم من الله، فمن ارتكبها كان كافراً، ومنها ما لا يخلُّ بأصل من أصول الدين، كقتل النفس والزنا وشهادة الزور... ومن ارتكبها فليس بمؤمن لارتكابه ما ينهى عنه الدين، ولا بكافر لأنه ينطق بالشهادة، بل هو فاسق.

هذا فيما يخص مبدأ التوسط والاعتدال، أما عن مفهوم التوحيد، فيعرفونه على أنه " العلم بأن الله تعالى واحد لا شريك غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه، والإقرار به "<sup>45</sup>. ويضيفون على ذلك عند تطرقهم إلى مسألة صفات الله وذاته، أن هذا الأخير (الله) " عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياء. هي صفات قديمة ومعان قائمة به لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف، لشاركته في الألوهية "<sup>46</sup>. ولعل ما جعل هؤلاء المفكرين يوجهون جلّ اهتمامهم إلى هذا الموضوع؛ إلى درجة أنهم سمّوا بأهل العدل والتوحيد، هو ما آل إليه الشيعة في عصرهم من حصر للخالق في صورة مادية مجسمة متأثرين بقراءات وممارسات فارسية الأصل. فحاربوا بشراسة كل ما يمكنه أن يؤدي بصفة مباشرة أو غير مباشرة إلى التشبيه أو اعتبار صفات في الله. ودائماً في محاولاتهم الدعوية لتوضيح وترسيخ هذا المفهوم، يقولون: " إن الله واحد ليس كمثله شيء وليس بجسم ... ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ... ولا يجري عليه زمان ...

44 كانت نشأة المعتزلة في أول أمرها سياسية وقد قال واصل بن عطاء بالمترلة بين المولتان لاعتبارات سياسية " في زمان فتنه الأزارقة وكان الناس يومئذ مختلفين في أصحاب النوب من أمة الإسلام على فرق. فرقة تزعم أن كل موكب للذهب صغير أو كبيراً مشركاً بالله، وكان هذا قول الأزارقة من الخوارج " البغدادي، مذكور في تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 153.

45 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، نج، عبد الكريم عثمان، ط مكتبة وهبه، القاهرة، 1965 ص. 128.

46 الشهرستاني، الملل والنحل، نج عبد العزيز محمد الوكيل، ط مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، القاهرة، 1968، ص 44.

ولا يجوز عليه الحلول في الأماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدتهم... وليس بمحدود ولا والد ولا مولود... ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام. شيء لا كالأشياء، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء. إنه القديم وحده لا قديم غيره ولا إله سواه...<sup>47</sup>. وهم بذلك اعتبروا أن معرفة الله ليست واجبة لذاتها باعتبارها كما ذهب إليه الفلاسفة تمثل كمال العقل ومطلق السعادة وإنما هي عند أهل العدل والتوحيد واجبة لما تؤدي إليه من الالتزام بحدود الشريعة الذي هو غاية الدين. لذلك حاولوا جاهدين تركيز حقيقة التوحيد في النفوس، مستعملين في ذلك مختلف الأساليب، كما استخدموا ما تيسر لهم من المعطيات الفلسفية والطبيعية هادفين إلى أن يصل التصديق بهذه الحقيقة إلى مرتبة الدفع إلى العمل وبذلك يمكن أن تعتبر تلك الأساليب وتلك المعطيات الفلسفية والطبيعية ولو بصفة غير مباشرة مسعى إلى تحقيق العمل السلوكي رغم ما يبدو من بُعدها أحياناً عن ميدان العمل.

#### \* التوحيد عند الفلاسفة المسلمين:

لما كان "الكثير" يقال مقابل "الواحد"، ارتأى الفلاسفة تحديد معنى الواحد لتبديد الظلام عن هذه الكلمات. فالله واحد، لكن السؤال الذي يطرح هو بأي المعاني يمكن وصفه بهذه الصفة.

من بين الفلاسفة الذين تطرقوا إلى هذا الموضوع، الكندي، ويبدأ أولاً بتعريف كل ما هو غير "الواحد" بحق فيقول: "الواحد بحق ليس ذلك الذي يطلق على الألفاظ المشتركة أو المترادفة، لأنه في هاتين الحالتين يدل على أشياء كثيرة؛

- وليس هو المقول بحسب العنصر (الأسطقس)، لأنه يدل أيضاً على عدة

أشياء مثل: الباب والسريّر من حيث العنصر الذي هو الخشب؛

47 الأشعري، مذكور في تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 44.

- وليس هو الغير القابل للقسمة، لأن ما لا ينقسم يقال على ما لا ينقسم بالفعل، و ما لا ينقسم بالقوة: فالأول هو الذي يصعب جدا تقسيمه، مثل الماس، لكن للماس أجزاء، فهو كثير وليس واحد.<sup>48</sup>

وانطلاقا من كل هذه المعطيات، يستنتج الكندي أن " الواحد بحق ليس عنصرا، ولا جنسا، ولا نوعا، ولا فردا، ولا فصلا نوعيا، ولا خاصة ولا عرضا عاما، ولا حركة، ولا نفسا، ولا عقلا، ولا كلا، ولا جزءا، بل هو الواحد على الإطلاق، وهذا لا يسمح بأية كثرة، ولا تركيب "<sup>49</sup>. ويضيف دائما في نفس المعنى: " وهو لا يستمد وحدته من غيره، بل هو الذي يهب الوحدة لكل ما هو واحد، ولا يمكن أن تمتد سلسلة واهبي الوحدة إلى غير نهاية. بل لا بد من التوقف عند واهب أعلى، هو الواحد الحق، الواحد الأول... "<sup>50</sup>.

وهكذا ينهي الكندي هذا العرض بقوله: " إذن فالواحد الحق هو الأول، والخالق، والحافظ لكل ما خلق. وهو وحده الجدير بوصف الواحد، و ما عداه فلا يقال عليه "الواحد" إلا مجازا. "<sup>51</sup>.

ثم جاء أبو نصر الفارابي (259هـ - 339هـ / 873م - 950م) وكانت البلاد الإسلامية مسرحا للتمزق الفكري والسياسي والاجتماعي، فركّز على إعادة الوحدة إلى الفكر وإلى المجتمع، " إعادة الوحدة إلى الفكر بالدعوة إلى تجاوز الخطاب "الكلامي" السجالي، الجدلي والسفسطائي، والأخذ بخطاب "العقل الكوني"، الخطاب البرهاني، وإعادة الوحدة للمجتمع ببناء العلاقات داخله على نظام جديد يحكي النظام الذي يسود الكون ويحكم أجزائه ومراتبه "<sup>52</sup>. ولهذا اتجه للمنطق الأرسطي وإلى القسم البرهاني منه تحديدا، قاصدا تحقيق مشروعه التوحيدي، محاولا

48 الكندي، مذكور في موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج2 ، بيروت، 1984، ص 19.

49 نفس المرجع، نفس الصفحة.

50 نفس المرجع، نفس الصفحة.

51 نفس المرجع، نفس الصفحة.

52 محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، دار الطليعة ، بيروت، ص 241 .

من خلاله التنظير الاجتماعي والسياسي انطلاقاً من المبادئ العلمية الكونية بقوله بأن "الموجود الأول هو السبب لوجود سائر الموجودات كلها، وهو برئ من جميع أنحاء النقص ... وأما الأول فهو خلو من أنحائها كلها، فوجوده أفضل الوجود، وأقدم الوجود، ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده. وهو من فضيلة الوجود في أعلى أنحائه، ومن كمال الوجود في أرفع المراتب. ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهره عدم أصلاً ... ولا يمكن أن يكون له وجود بالقوة، ولا على نحو من الأنحاء، ولا إمكان أن لا يوجد ولا بوجه ما من الوجوه. فلهذا هو أزلي، دائم الوجود بجوهره وذاته... ولا يمكن أن يكون له سبب به، أو عنه، أو له، ... فإنه ليس بمادة ولا قوامه في مادة ولا في موضوع أصلاً... ولا أيضاً له صورة ... ولا أيضاً لوجوده غرض وغاية حتى يكون... وهو مبين بجوهره لكل ما سواه ... وأيضاً فإنه لا يمكن أن يكون له ضدّ ... ( وهو ) غير منقسم بالقوة إلى أشياء بها تجوهره ...<sup>53</sup>.

ينبغي الإشارة إلى فيلسوف آخر تطرق لموضوع التوحيد وقد أتى ذلك منسجماً مع عقيدة الدولة الموحدية وسياستها العقلانية. إنه أبو الوليد أحمد بن رشد ( 1126م - 1198م ) الذي انتهج منهج التأويل العقلي الذي كانت له ضرورته ومشروعيته التاريخية والاجتماعية آنذاك.

رأى الفيلسوف القرطبي " أن المجتمع العربي الإسلامي تمزّقه انقسامات الفرق والشيع والمذاهب الاعتقادية وتحوّله إلى جماعات بشرية هشة، وأن توحيد المسلمين لا يكون إلا بإصلاح عقلياتهم وتوحيدها بالرجوع إلى أصول ثابتة يتفقون عليها، ووجد أن الأصل الأول هو القرآن الكريم وهو يدعو إلى النظر العقلي والتفكير في قضايا الإنسان والقضايا الميتافيزيقية الكبرى. والأصل الثاني هو فلسفة أرسطو التي بدت لابن رشد أنها تمثل قمة العقلانية بمنطقها المتناسك وبنائها للعلم على

53 الفارابي، المدينة الفضيلة واختارات من كتاب الملة، © موفم للنشر 1999، النشر الثاني، ص 3-4-5-6-7-8-9.

أساس الكليات<sup>54</sup>. ويتبين من هذا النص أن ابن رشد ينظر لمذاهب الشريعة الإسلامية على أنها شريعة واحدة، ويقصد بذلك محاربة التعصب للمذاهب، ذلك التعصب الذي أنتجه الإسراف في التقليد وتقديس ما مضى بالحق أو بالباطل، تلك هي الرؤيا التي جاء بها ابن تومرت من خلال عقيدة (سياسة) التوحيد، وهي كذلك نظرة معاصرة قامت على أساسها عدة حركات إصلاحية ولعل أهمها دعوة الشيخ محمد عبده.

### \* المفهوم القرآني للتوحيد:

إنّ البحث في مفهوم التوحيد من المنظور الديني الإسلامي القرآني، يبين أن هذه الظاهرة (أي التوحيد) ليست جديدة على الإنسان ككل. إذ قال بها جميع الرسل والأنبياء. وليس من المغالاة ربما، القول بأن القرآن كان أكثر الكتب السماوية تكريسا للدعوة إلى التوحيد. فمن آيات هذا الأخير: "ولقد أرسلنا نوحا إلى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتقون"<sup>55</sup>، "وإلى مدين أخاهم شعيبا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره"<sup>56</sup>، "وإلى ثمود أخاهم صالحا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره"<sup>57</sup>، "وإلى عاد أخاهم هودا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره"<sup>58</sup>، "وإبراهيم إذ قال لقومه اعبدوا الله واتقوه"<sup>59</sup>، "وقال موسى يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين"<sup>60</sup>، "وقال

54 مجلة عالم الفكر، المجلد السابع والعشرون، العدد الرابع، أبريل/يونيو 1999، ص 202-203.

55 القرآن، سورة المؤمنون، الآية 63.

56 المرجع نفسه، سورة هود، الآية 83.

57 نفس المرجع، نفس السورة، الآية 60.

58 نفس المرجع، نفس السورة، الآية 50.

59 المرجع نفسه، سورة العنكبوت، الآية 15.

60 المرجع نفسه، سورة يونس، الآية 84.

المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم" <sup>61</sup>، وقال الله مخاطبا آخر أنبيائه: "وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون" <sup>62</sup>. ومن هنا يتجلى بوضوح أن الإيمان بالله واحد قد عرفته جميع الديانات السماوية، اليهودية والمسيحية ... ونشرته في الإمبراطورية الرومانية وفي شبه الجزيرة العربية، لكن من تعود له الصدارة ربما في توحيد الخالق وتبجيله هو الإسلام. يُعدّ أول ركن من أركان هذا الأخير هو الشهادة أن لا إله إلا الله، ومن ثم تتحول هذه الشهادة إلى شيء أكثر من الشهادة، أي إلى يقين يلزم المؤمن كل حياته. يكفي المرء قولها حتى يُعتبر مسلما وعضوا في المجتمع الإسلامي، كما يقولها المؤذن في ندائه للصلاة ويكررها المؤمنون في الحج وأثناء الاحتضار.

ينبغي الإشارة هنا أن كلمة التوحيد غير موحودة في القرآن ولا تظهر في أي نص من نصوصه، ماعدا ربما في كلمة مقاربة مثل "الواحد" أو "الوحيد" اللتان تعتبران صفتين لله. هذا وتصرح آيات عديدة أن مهمة الرسول الأولى هي الدعوة إلى عبادة إله واحد وعدم الإشراك به أحدا. ومعنى وحدانية الخالق واضح في النصوص القرآنية مثل "ليس كمثله شيء" <sup>63</sup> أو "قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد" <sup>64</sup>. وتسمى هذه السورة بسورة التوحيد.

### \* التوحيد في معناه الموحدي (التوحيدي):

عرفت وحدة البلاد الإسلامية قولبة في العديد من ملامحها حيث صاغت من جهة، المبادئ الدينية، ومن جهة أخرى، العادات والتقاليد المحلية التي طُبعت بالطابع الإسلامي. ومن ثم، تظهر بوضوح الجدلية القائمة بين الإسلام كدين، أو كما

61 المرجع نفسه، سورة المائدة، الآية 74.

62 المرجع نفسه، سورة الأنبياء، الآية 25.

63 المرجع نفسه، سورة الشورى، الآية 11.

64 المرجع نفسه، سورة الإخلاص، الآيات 1-2-3-4.



يسميه الباحث محمد أركون<sup>65</sup>، " الحدث القرآني " ( Le fait coranique ) والإسلام كثقافة أي حسب نفس الكاتب " الحدث الإسلامي " ( Le fait islamique ) أو التاريخي. وهو الدين كما فهمته وعاشت، كل المجموعات البشرية المسلمة في كافة أنحاء المعمورة. فمن هذه الزاوية، ستطلق دراسة هذا المفهوم محتوياته العقائدية والأخلاقية والاجتماعية عند الموحدين.

يعتبر مفهوم التوحيد الشعار الأساسي الذي استمد منه الموحدون اسمهم ودعموه بمفاهيم أخرى مثل: الخلود، الكمال، القدرة على كل شيء والحكمة الإلهية ... كما يقوم هذا المفهوم عندهم على حرية الاختيار، لكن ليس بالمنظور المعتزلي، ولو أنهم يعملون برأي المعتزلة في تفسيرهم المجازي لبعض الآيات القرآنية وبعض الصفات والنعوت الإلهية. بل بالمنظور التوفيقي ( Eclectique ) بين مختلف المذاهب. كما يجدر الإشارة إلى أن النظرة الموحدية للرسالة المحمدية استمدت من السنة النبوية لا من القراءات التي أنتجتها ( أي الفروع ).

أما فيما يخص التوحيد عند الموحدين، فكتاب "أعز ما يُطلب" لصاحبه محمد بن تومرت يعتبر حوصلة لكل الأفكار والأحكام التي تحتويها هذه العقيدة. فالله في المنظور التومرتي " يستحيل أن يكون من جنس المخلوقات إذ لو كان من جنسها، لعجز كعجزها، ولاستحال منه وجود الأفعال، وبالضرورة شاهدنا وجود الأفعال "<sup>66</sup>. كما يقول الإمام السوسني دائما في معنى أن لا شيء يشبه الله وأنه لا ينبغي أن نقيس المعروف بالآخر معروف، والخالق بالمخلوق لأنه "لو اجتمع العقلاء بأجمعهم على أن يكتفوا بصر مخلوق أو سمعه أو عقله لم يقدروا على ذلك، مع أنه مخلوق. فإذا عجزوا عن تكييف ما هو مخلوق، فعن تكييف من لا يجانسه مخلوق ولا يقاس على معقول أعجز، ليس له مثل يقاس عليه ... "<sup>67</sup>. فابن تومرت من

<sup>65</sup> Penser l'Islam Aujourd'hui, Laphomic / ENAL - Alger 1993, P.288. M. Arkoun

<sup>66</sup> محمد بن تومرت، أعز ما يطلب، نشر لوسيان، طبعة فونتان الجزائر، 1903، ص 232.

<sup>67</sup> نفس المرجع، ص 233.

خلال مذهبه "الجديد"، يحاول التأكيد على الإعجاز الإلهي ويبين من جهة أخرى أنه بمجرد معرفة الإنسان بوجود مطلق الوجود الذي هو الله، "علم أن (هذا الأخير) ليس معه غيره في ملكه، إذ لو كان معه غيره لوجب تقييده بحدود المحدثات لوجوب كون الغير المستقلّ منفصلاً. والخالق سبحانه ليس بمتصل ولا بمنفصل، لو اتّصف بالاتّصال والانفصال لوجب كونه مخلوقاً، وكون الخالق مخلوقاً مستحيلاً لاستحالة انقلاب الحقائق، فعلم بهذا أن الله إله واحد، ليس معه ثان في ملكه... 68

ومن ثم، يتّضح إصرار المهدي الموحدي على مفهوم التوحيد إذ جعله أساساً يقوم عليه "مذهبه الجديد" وجوهرها لعقيده إلى درجة أنه اعتبر كافراً أو مشركاً كل من كان له تفسيراً مغايراً للمعنى واحدية الله الذي أقره هو حسب منظوره الخاص. ويقول في رسالة بعثها إلى جماعة من الموحدين: "واشتغلوا بتعليم التوحيد، فإنه أساس دينكم، حتى تنفوا عن الخالق التشبيه والتشريك والنقائص والآفات والحدود والجهات. ولا تجعلوه في مكان ولا في جهة فإنه تعالى موجود قبل الأمكنة والجهات، فمن جعله في جهة ومكان فقد جسّمه، ومن جسّمه فقد جعله مخلوقاً، ومن جعله مخلوقاً فهو كعابد وثن" 69.

كما تعتبر إحدى الركائز الأساسية التي تقوم عليها عقيدة التوحيد، هي الإيمان بالمهدي، الإمام المعصوم الذي جاء ليأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويجمع شمل الأمة تحت كلمة "لا إله إلا الله".

يتجلى مذهب ابن تومرت في كتاباته التي تتمثل في سلسلة من الكتيبات، تتطرق إلى عقيدة التوحيد ويجمعها عنوانان هما: "أعز ما يطلب" و "المرشادات" (Guides Spirituels). يتجه قسم منها إلى النخبة والقسم الآخر إلى عامة

68 نفس المرجع، ص 234.

69 Documents inédits d'histoire almohade, Paris, 1928, P 134. E. Lévi-Provençal,

الناس. لكن هذه الإنتاجات، أثارت الشكوك حولها، حتى وإن لم تكن بكاملها، ففقط منها فقط ينفيه بعض الباحثين عن المهدي الموحي. فالإشارة الأولى مثلا إلى مجموعة "أعز ما يطلب" حسب ماريال فييرو (Maribel Fierro)<sup>70</sup> تعود إلى عام 650هـ/1164م تحت حكم أبي يعقوب يوسف.

أنهت النسخة الوحيدة الموجودة عام 579هـ/1171م، أضاف إليها هذا الخليفة كتباً حول الجهاد. وهذا دليل على أنه كان يتم إدخال التعديلات والإضافات على الإنتاجات الفكرية والأدبية وغيرها، إذا كانت تتعارض مع مصالح بعض الأفراد وعلى رأسهم السلطة الرسمية (كالحاكم مثلا). ينبغي الإشارة أيضا إلى أن محتوى "أعز ما يطلب" لا يوافق ما قاله المؤرخون عن عقيدة المهدي. فبالإضافة إلى فكرة المراكشي التي تلخص في كون رجل الموحدين الأول ميالا لمذهب أبي الحسن الأشعري، ماعدا في بعض المسائل، وللمذهب الشيعي، ولو أنه حرص على اجتناب العامة له، فهناك تأثيرات أخرى منها الخارجية (الخوارج) والفلسفية، ومنها كذلك الشافعية ويقول بها أورفوي (D. Urvoy) الذي يُدخل في دراسة وتأويل الترتيل، القياس والرأي والظن كما وُجدت هناك بصمات للمذهب الحنبلي. دائما حسب نفس الباحث "يقوم المذهب الموحي على الفصل بين العامة والنخبة، تلجأ الأولى إلى النظر العقلي والثانية إلى حفظ وتلاوة مبادئ العقيدة، كما أنه يركز على فكرة أن ما يحدد الأمة هو المعتقد الديني"<sup>71</sup>. وظاهرة التمييز هذه بين فئات المجتمع، والتي سيتم التطرق إليها لاحقا، لم تكن جديدة على الفكر العربي الإسلامي، بل وعلى الفكر الإنساني القروسطي بصفة عامة. وقد تساعدنا هذه الفكرة على فهم الرؤيا التي جاء بها الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل للدين والتي تخص المحددات الأساسية لكل طبقة من الطبقات الاجتماعية. فكما سبق ذكره، إن ما يحدد ويميز بين مختلف فئات

<sup>70</sup>Maribel Fierro, HISTORIA DE ESPAÑA, OP. Cit, Chap 07, La religion, P 443.

<sup>71</sup>Dominique Urvoy, Le Monde des Ulémas andalous du XI<sup>ème</sup> au XIII<sup>ème</sup> « s », Librairie DROZ, Genève, 1978, P 443.

المجتمع، هو درجة قدرة كل واحدة منها على تجريد الأشياء والأفكار. فلما عاش "حي بن يقظان" وهو الشخصية الرئيسية لقصة ابن طفيل، بين الناس، وفهم أحوالهم وعرف أن "أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق، وأن الحكمة كلها، والهداية والتوفيق في ما نطق به الرسل، ووردت به الشريعة لا يمكن غير ذلك ولا يحتمل المزيد عليه، فلكل عمل رجال، وكل ميسر لما خلق له"<sup>72</sup>.

ومن الذين شكوا كذلك في مصداقية عقيدة ابن تومرت، أو بالأحرى في جزء منها، هو الباحث فليتشر ( M. Fletcher ) الذي يبرز التحريفات التي دخلت عليها (على العقيدة) بل والإضافات كذلك، بمحاولة التوفيق وخلق الانسجام بين "النص التومرتي" والوسط الأندلسي المتنوع ثقافيا وإثنيا ( Différent culturellement et ethniquement ) ، وقد سبقت الإشارة إلى المسافة التي كانت تفصل السلطة الموحدية عن المجتمع الأندلسي الذي تمكن من تحقيق وحدة نوعية ليست كالتى أرادها له النظام القائم، بل هي وحدة تنطلق من معطيات أندلسية بحتة، رفضت ضمينا في أول الأمر الإيمان بالمهدي والدعوة له، كما بقيت متمسكة بالمالكية. ومن ثم، فالمفهوم الموحدى للدين في الأندلس، لم ينحصر في عقيدة ابن تومرت أي "التوحيد"، لأنه في واقع الأمر، لم يحصل اعتناق لهذه العقيدة من طرف سكان شبه جزيرة إيبيريا، وإن حصل، فكان نسييا. فما وقع هو خضوع لسلطة بل عقيدة سياسية اجتماعية كانت المفر الوحيد للتخلص من الخطر المسيحي. هذا من جهة ، ومن جهة أخرى، أضفى الفكر الموحدى على ثقافات الأندلس عناصر جديدة انصهرت فيها وأعطت نتاجا حضاريا أندلسيا موحديا ذا طابع خاص.

انتقد الباحث أورفوي ( Urvoy ) طرح فليتشر ( Fletcher ) الذي اتهم إنتاجات ابن تومرت بالمزيفة بقوله بأنه لم يكن من الممكن فرض تلك الأفكار وتلك العقيدة على المثقفين خاصة والناس عامة في الأندلس دون أن تكون ردات فعل ومعارضات

72 ابن طفيل، حي بن يقظان، الأنيس، 1994، ص 160.

قوية، ومن ثم فخلق الانسجام كان شبه مستحيل، والدليل على ذلك، سلسلة الثورات التي عرفها النظام الموحدى والتي قامت ضده طيلة تاريخ وجوده بالأندلس.

يمكن تلخيص تعليمات عقيدة التوحيد التي أتى بها ابن تومرت حسب بعض الرسائل التي كتبها الخليفة في سلسلة من التوصيات ذات طابع أخلاقي هدفها ترسيخ فكرة وحدانية الله عند الشعوب التي أسلمت حديثاً. هذا وقد احتوى مذهب المهدي الموحدى زيادة على مبادئ العقيدة، التشريع والأخلاق.

أما التشريع، فمبدؤه الأساسى هو عدم إعطاء أي أهمية للعقل في وضع الأحكام الدينية، استبعاد الظن، العودة إلى القرآن والسنة، منع استعمال كتب الفروع، الإجتهد في تطوير الفقه، منع الإلتواء إلى إحدى المدارس الفقهية.

وبالنسبة للأخلاق، فأهم شيء هو مراقبة الأخلاق: واجب الصلاة، الجهاد، تجنب التراع والشقاق بين المسلمين، عدم تبديد الأملاك، عدم السرقة، عدم الخيانة والخذاع، عدم الحسد، عدم العقاب بالتمثيل والتشويه، العدل في تقسيم الغنائم بإعطاء حصة للصغير (L'infante)، ثلاث حصص للفارس المجاهد ووضع حصة خامسة في الخزينة العمومية، منع شرب الخمر وبيعه، وتحريم الموسيقى والشكوى...

كل هذا يبين أن أكثر ما ميز العهد الموحدى هو التشدد الدينى الذي فرضه المهدي بن تومرت ثم خليفته عبد المؤمن بن علي من بعده. وكان هذا الأخير حسب رواية بن القطان<sup>73</sup>، يجعل أبنائه يلبسون مثلما كان يلبس هو، أي ثوبا من الصوف، ويفرض عليهم تطبيق الفرائض والسنن الدينية بحذافيرها. فكانوا يؤذنون للصلاة، ويؤدون الصلوات جميعها في المسجد، ويتلون حزبا كاملا من القرآن بعد الصلاة. حتى لما ولّاهم على المقاطعات الموحدية البعيدة، بعث معهم من يذكرهم بواجباتهم الدينية. فقد شاعت وقتئذ فكرة أن من يتخاذل عن تأدية الصلاة، يكون عقابه، قطع

73 ابن القطان، نظم الجمان، مرجع سابق، ص 132.

رقبته. كما حرص الخليفة على نشر عقيدة شيخه وإرغام الخاصة والعامة على تعلمها والعمل بها ليكبر عدد معتقلي "المذهب الموحدى التومرتي".

لم ينقطع الخليفة عبد المؤمن يوما عن المناداة بمكارم الأخلاق وعقاب كل من يحيد عنها حيث أصدر أمرا بدراسة عقيدة التوحيد التي تُعدّ ركن الدين. كان على طلاب العلم حفظ "عقائد" المهدي والتعليق عليها، أما العامة، فتكفيها عقيدة المهدي الأساسية. وأمر عبد المؤمن الطلبة<sup>74</sup> بمراقبة أفراد الجماعة وإرغامهم على تأدية الصلاة وحفظ فاتحة الكتاب وسورة أخرى. كما فرض الانتظام في إعطاء الزكاة لتزويد خزينة الدولة وتموين الحروب (الجهاد). كما نشير إلى أن عصيان أمور كهذه في ذلك الوقت كان يعني موت العاصي.

كل هذا، ينبغي أن يجعل الباحث يترى في إصدار حكمه فيما إذا كانت عقيدة المهدي بن تومرت مذهباً أم لا.

كان علم الأصول منتشرا بين مسلمي الغرب الإسلامي، والأندلس خاصة تحت حكم المرابطين، ومن ثم، فالموحدون لم يأتوا بجديد للأندلس في هذا الميدان، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، كانت المالكية راسخة في ثقافة شبه جزيرة إيبيريا إلى درجة أن استحال على الحكام الجدد القضاء عليها. لعل هذا ما جعل البعض يقول أن ابن تومرت لم يؤسس مدرسة خاصة به. لكن الموضوعية في التحليل تقول أنه حتى وإن اكتفى بالجمع والتوفيق بين عدد من المذاهب الموجودة قبلا، فإن الأخذ ببعض عناصر كل منها وإعادة تركيبها تركيبا خاصا، يعطي بدوره رؤيا جديدة لها خصوصياتها ومحدداتها وتتحكم فيها إيديولوجيا جديدة منبثقة من واقع العصر. فمن ثم، لا يمكن المغامرة بقول أن ما جاء به الشيخ السوسي ليس مذهباً (Doctrine) علما بأن هذا الأخير يمكن حصره في "مجموعة من المفاهيم، تؤكد على أنها صحيحة،

74 الطلبة: هم شريحة خاصة في المجتمع الموحدى يتحدرون عموما من الطبقات العليا، تلقوا تعليما خاصا في مدرسة مميزة أنشأها عبد المؤمن بن علي. فتخرج منها الحكام والأمراء (أبناء الخليفة) والإداريون، والحفاظ والمؤذنون.

والتي من خلالها، ندّعي إعطاء تأويل وتوجيه وتسيير للأحداث...<sup>75</sup> أو أكثر من ذلك، فالمذهب هو "مجموعة منظمة من الأحكام والتأويلات ذات طابع نظري، خاصة بكاتب أو بمدرسة، والتي تعطي عموماً مادة للتعليم (Lieu d'enseignement) كما تقترحه الإيتيمولوجيا (l'Etymologie): مذهب = تعلم، (Doctrino=Docere)<sup>76</sup> .

فحتى وإن لم يأت ابن تومرت بمجديد، فإن عبقريته تكمن في توفيقته (Eclectisme) وقدرته على الجمع والتنسيق بين مختلف المدارس للخروج بمفهوم خاص للدين فيه من اللدني والوقتي ما يغذي ويشبع المخيال الجماعي. وما العقائد والأدب والفن الموحدين إلا دليلاً مادياً على ذلك، كما لا ينبغي إغفال أن هذا المفهوم (أي التوحيد) وما نتج عنه من تغيرات وأزمات سواء في الميدان الاجتماعي أو الثقافي أو السياسي أو الاقتصادي أو الديني، فتح الطريق واسعاً في المغرب والأندلس أمام انتشار الصوفية.

فأكثر ما جاء به المذهب التومرتي إذن، دون نفي أي تحول أو زيادة أو نقصان طرأ عليه، هو انفتاح الأنظمة الشرعية على مختلف المدارس الأخرى جامعاً بذلك، من جهة كل ما يمكنه من أن يشلّ ويقمع المذهب المالكي في المعنى الذي أعطاه إياه المرابطون من تحجر وعقم، ومن جهة أخرى، يضم إلى الكتلة الإيديولوجية الموحدية كل الخارجين عن السلطة السابقة (المرابطية) والمعادين لها. إضافة طبعاً إلى زيادة وكبر شأن الوسط البربري الذي تميز بتشدده الاجتماعي والديني والفكري في صياغة ووضع قواعد هذا المذهب.

كانت السياسة الدينية الرسمية للحكام الموحدين منذ عهدي المهدي وعبد المؤمن تتمثل في استبدال المالكية بالمذهب الجديد على حساب الإطارات والموظفين الدينيين.

<sup>75</sup>Le Robert Méthodologique, OP. Cit, P 421.

<sup>76</sup>Dictionnaire de philosophie, Gérard Durosai – André Roussel, Éd., Nathan – Paris, 1990, P 98.

والتي من خلالها، ندّعي إعطاء تأويل وتوجيه وتسيير للأحداث...<sup>75</sup> أو أكثر من ذلك، فالمذهب هو "مجموعة منظمة من الأحكام والتأويلات ذات طابع نظري، خاصة بكاتب أو بمدرسة، والتي تعطي عموماً مادة للتعليم (Lieu d'enseignement) كما تقترحه الإيتيمولوجيا (l'Etymologie): مذهب = تعلم، (Doctrino=Docere)<sup>76</sup> .

فحتى وإن لم يأت ابن تومرت بمجديد، فإن عبقريته تكمن في توفيقته (Eclectisme) وقدرته على الجمع والتنسيق بين مختلف المدارس للخروج بمفهوم خاص للدين فيه من اللدني والوقتي ما يغذي ويشبع المخيال الجماعي. وما العقائد والأدب والفن الموحدين إلا دليلاً مادياً على ذلك، كما لا ينبغي إغفال أن هذا المفهوم (أي التوحيد) وما نتج عنه من تغيرات وأزمات سواء في الميدان الاجتماعي أو الثقافي أو السياسي أو الاقتصادي أو الديني، فتح الطريق واسعاً في المغرب والأندلس أمام انتشار الصوفية.

فأكثر ما جاء به المذهب التومرتي إذن، دون نفي أي تحول أو زيادة أو نقصان طرأ عليه، هو انفتاح الأنظمة الشرعية على مختلف المدارس الأخرى جامعاً بذلك، من جهة كل ما يمكنه من أن يشلّ ويقمع المذهب المالكي في المعنى الذي أعطاه إياه المرابطون من تحجر وعقم، ومن جهة أخرى، يضم إلى الكتلة الإيديولوجية الموحدية كل الخارجين عن السلطة السابقة (المرابطية) والمعادين لها. إضافة طبعاً إلى زيادة وكبر شأن الوسط البربري الذي تميز بتشدهد الاجتماعي والديني والفكري في صياغة ووضع قواعد هذا المذهب.

كانت السياسة الدينية الرسمية للحكام الموحدين منذ عهدي المهدي وعبد المؤمن تتمثل في استبدال المالكية بالمذهب الجديد على حساب الإطارات والموظفين الدينيين.

<sup>75</sup> Le Robert Méthodologique , OP. Cit, P 421.

<sup>76</sup> Dictionnaire de philosophie , Gérard Durosio – André Roussel, Éd, Nathan – Paris, 1990, P 98.



# الباب الثاني

التمييز على الصعيد الفكري ثم  
الاجتماعي الطبقي .

## 1- التمييز على الصعيد الفكري:

غذى العصر الوسيط نمطا خاصا من التفكير و الممارسة الحضارية نتجت عنه فلسفة التوحيد التي سبقت الإشارة إليها و التي تزامنت مع فلسفة أخرى هي فلسفة التمييز. لقد فرض منظروا العصر الوسيط العقيدة الموحدية على الكل كما فرضوا رؤيا معينة للعالم و ذلك بغرض توحيد كلمة الأمة الإسلامية الموحدية. هذا من جهة، و من جهة أخرى، فصلوا بين المنازل الفكرية قائلين بوجود مراتبية (hiérarchie) للبشر قياسا إلى مستويات العقل و درجات المعرفة، ولا بأس بالإستشهاد مرة أخرى بقصة "حي بن يقظان" حيث تصل هذه الشخصية المحورية إلى فكرة أنه يجب ترك العامة على ما هم عليه من القيام بذلك الشكل النازل عن الكمال من العبادات لأنها عاجزة عما فوق ذلك. و لأن ذلك يحملها من طريق الخوف من عذاب الآخرة، إلى محاولة العيش بشيء من السلوك الإجتماعي و الأخلاقي الذي يضمن لها و لو نسبيا الطمأنينة و السلام. فالواقع الموحي يبين أن عقيدة التوحيد أو بالأحرى مبادئها الأولى قد فرضت فرضا على كل الناس بينما خُصَّ الطلبة و الأعيان و العلماء بما أنهم يمثلون القمة على المستويين الروحي و المعرفي بعالم خاص بهم، و هم بذلك ينشؤون لأنفسهم مجتمعا خاصا بهم أي بذوي الفطرة الفائقة أين لا يوجد مكان للبسطاء ومحدودي التفكير، هذا ما يمكن تسميته أيضا بالوحدة النوعية الخاصة.

وعلى هذا الأساس، يقسم ابن رشد البشر إلى ثلاث أقسام: " البرهانيون وهم الفلاسفة ذوو الأدلة الصحيحة، والجدليون، وهم المتكلمون، يصلون إلى شاطئ اليقين لكنهم لا يخوضون عبابه، والخطابيون، وهم عامة الناس ذوي العقول الكثيفة و الفطر الناقصة"<sup>77</sup>.

77 حنا الفاعري ، تحليل الجزء ، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق ، ص 409.

و لعل نص ابن ميمون من أحسن الأمثلة تعبيراً عن فكرة التمييز على الصعيد الفكري لكونه يشكل نقطة تلاقي بين كبار المفكرين اليهود و المسيحيين و المسلمين في المرحلة الوسيطة. فالكل بطريقة أو بأخرى يقول: "إن السلطان في قصره، و أهل طاعته كلهم، منهم قوم في المدينة و منهم خارج المدينة، وهؤلاء الذين في المدينة: منهم من قد استدبر دار السلطان ووجهه متجه في طريق أخرى، ومنهم من هو قاصد دار السلطان و متجه إليه، و طالب دخول داره، و المثل عند، لكنه إلى الآن ما رأى قط سور الدار. و من القاصدين من وصل إلى الدار و هو يدور حولها يطلب بابها. و منهم من دخل من الباب، و هو ماش في الدهاليز، و منهم من انتهى إلى أن دخل قاعة الدار، و حصل مع الملك في موضع واحد، و هو دار السلطان. و ليس بحصوله في داخل الدار يرى السلطان، أو يكلمه بعد حصوله في داخل الدار. لا بد له من سعي آخر يسعاه، و حينئذ يحضر بين يدي السلطان و يراه على بعد، أو على قرب، أو يسمع كلام السلطان أو يكلمه"<sup>78</sup>.

ويزيد ابن ميمون في شرحه لنصه هذا: "وأما الذين هم خارج المدينة، فهم كل شخص إنسان لا عقيدة مذهب عنده، لا نظرية ولا تقليدية... و حكم هؤلاء كحكم الحيوان غير الناطق.... و أما الذين هم في المدينة لكنهم قد استدبروا دار السلطان، فهم أهل رأي ونظر، و قد حصلت لهم آراء غير صحيحة: إما من غلط عظيم وقع لهم في حال نظرهم، أو من تقليدهم من قد غلط. فهم أبداً من أجل تلك الآراء كلما مروا ازدادوا بعداً عن دار السلطان و هؤلاء شر من الأولين بكثير. و هؤلاء هم الذين قد تدعو الضرورة في بعض الأزمنة لقتلهم و محو آثار آرائهم لئلا يضلون طرق غيرهم. و أما القاصدون دار السلطان و الدخول عنده لكنهم لم يسروا قط دار السلطان، فهم جمهور أهل الشريعة، أعني شعوب البلاد

<sup>78</sup> Cité in , La Philosophie juive au moyen âge selon les textes manuscrits et imprimés,

Colet Sirat, Ed C.N.R.S, Paris 1983, P 182.

المشتغلين بالفرائض. وأما الواصلون إلى الدار الذين يطوفون حولها فهم الفقهاء الذين يعتقدون الآراء الصحيحة تقليداً ويتفقهون في أعمال العبادات، ولم يلموا بنظر في أصول الدين ولا بحثوا بوجه عن تصحيح الاعتقاد. فأما الذين خاضوا في النظر في أصول الدين فقد دخلوا الدهاليز، والناس هناك مختلفوا المراتب بلا شك. فأما من حصل له البرهان على كل ما تبرهن وتيقن من الأمور الإلهية كل ما يمكن تيقنه، وقارب اليقين فيما لا يمكن فيه إلا مقارنة اليقين، فقد حصل مع السلطان في داخل الدار، واعلم يا بني أنك طالما أنت مشغول بالعلوم الرياضية وصناعة المنطق فإنك من جملة من يدور حول الدار يطلب بابها. فإذا فهمت الأمور الطبيعية فقد دخلت الدار وأنت تمشي في دهاليزها. فإذا كملت الطبيعيات وفهمت الإلهيات فقد دخلت إلى السلطان في القصر الداخلي وحصلت معه في دار واحدة، وهذه هي درجة العلماء وهم مختلفوا الكمال<sup>79</sup>.

ومن هنا، يتضح الفرق جلياً بين مستويات الإدراك التي تعتبر المحددات الأساسية لكل طبقة من الطبقات الاجتماعية. فمن ثم استوجب عدم كشف الحقائق الفلسفية لجميع الناس لأن في ذلك خطر انحراف هؤلاء عن الشريعة. وكان ذلك ما نادى به المذهب الموحد الذي يقوم على الفصل بين النخبة والعامة.

- تختص الأولى بالنظر العقلي أي بالعلم والعمل وتشكل من الفلاسفة كابن طفيل وابن رشد... والطلبة وهم جماعة كبيرة من الشباب، البعض منهم من عائلة الخليفة، كونوا في مدرسة خاصة ليكونوا "الإطارات المستقبلية" في مختلف قطاعات الإمبراطورية الموحدية. تلقوا مختلف العلوم على يد أكبر المعلمين كما تدربوا على مختلف الأسلحة زيادة على تطبيقهم الصارم لتعاليم الدين.

- أما الثانية، والمقصود بها عامة الناس، كل ما هم ملزمون بفعله هو حفظ تعاليم عقيدة التوحيد وتطبيقها، وما عدا ذلك، فلا شأن لهم به. والرجوع إلى

ابن رشد، يكشف لنا المقصدين: " المقصود الأول بالعلم في حق الجمهور هو العمل، فما كان أنفع في العمل فهو أجدى أما المقصود بالعلم في حق العلماء فهما الأمران جميعا (يعني) العلم والعمل".<sup>80</sup>

ومن بين قراء النصوص الرشدية، الباحث يوسف سلامة الذي رأى فيها أن كون الجمهور في نظر الفيلسوف القرطبي مطالب بالعمل فقط بينما العلماء، فعليهم بالعلم والعمل معا، معناه تجريد هذا الجمهور من كل سلطة. والهدف من ذلك تأسيس نوع من السلطة في المجتمع الإسلامي لا يكون فيه للامة أي سلطة بما أن التأويل يكون محظورا على فئة معينة هم ذوي الفطر الفائقة القادرين على النظر الفلسفي أو البرهاني. ويضيف يوسف سلامة في تأكيده أن "السيادة النهائية في العالم إنما هي للعقل على ما عداه وعلى الشريعة أيضا. ولما كان العقل ومقاييسه وكل براهينه إنما هي إنسانية، فإنه بالوسع، انطلاقا من هذا الاعتبار النظر إلى ابن رشد على أنه مؤسس للترعة الإنسانية في الثقافة العربية. فليس من معنى لمنح السلطة الأولى للعقل من ناحية وإلحاق الحقيقة بالشريعة من ناحية أخرى بعمل العقل وبالحقائق العلمية، إلا أن يكون الإنسان هو النقطة المركزية في هذا العالم وأن تكون سلطته - وبخاصة سلطته العقلية - هي السلطة العليا في هذا العالم".<sup>81</sup> وانتقاد هذا الباحث لابن رشد يكمن أيضا في نزعة هذا الأخير الإنسانية التي يعتبرها الناقد ذات نظريتين للإنسان بما أن هناك فئة تملك حق السلطة لكونها صاحبة فطرة فائقة تمكنها من أن تكون برهانية في الخطاب، وفئة ثانية وتمثل العامة، كل ما عليها هو الولاء للسلطة العليا وطاعتها" وهكذا تكون الفلسفة العربية الإسلامية في ذروتها قد أسست للنخبوية من ناحية وللإستبداد من ناحية أخرى. فإذا لم يكن "العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس" أصبحت كل أشكال التمييز والقمع والإستبداد مبررة

80 مجلة الفكر، العدد الرابع، 1999، مرجع سابق، فلسفة ابن رشد، ص 42.

81 نفس المرجع، فصل، ابن رشد وعصره من زوايا متعددة، ناصر ونوس، ص 207.

تماما تحت غطاء من سلطة العقل ذاته، وبذلك تكون الرشدية قد قدمت الأساس الإيديولوجي لكل نزعة استبدادية في الفكر والعمل للمستقبل من ناحية، كما أنها تكون قد خلعت كل التبريرات الضرورية- وإن كان ذلك بصورة ضمنية- على تاريخ القمع الطويل الذي شهدته الحياة الإسلامية<sup>82</sup>. ولعل أكثر ما يعبر عن هذا الأساس الإيديولوجي للترعات الاستبدادية سواء على مستوى الفكر أو على مستوى العمل هو حادث أو أحداث التمييز التي عرفها العهد الموحدى والتي تعطي صورة واضحة عن ظاهرة العنف الممارس على العامة من طرف النظام القائم آنذاك. وفيما يلي توضيح لمفهوم التمييز في معناه اللغوي ثم في معناه الموحدى (التومرتي).

### \* التمييز لغويا:

التمييز هو مصدر لفعل ميز وهو يعني لغويا، فرز الشيء عن غيره أي فصله على سواه، ومن ثم فهو قوة نفسية تستنبط بها المعاني. فسن التمييز مثلا، هي سن إذا انتهى إليها الإنسان، عرف مضاره ومنافعه<sup>83</sup>.

### \* معنى الموحدي (التومرتي):

أما عن التمييز في معناه التومرتي، فيمكن استخلاصه في الحادثة التالية: بعد إقامته لمدة ثلاث سنوات بإيجلي وانتقاله إلى تينمل<sup>84</sup>، وبعد غزواته العديدة لإخضاع القبائل ولعل آخرها كانت ضد قبائل هزرجة ثم هسكورة، كرس المهدي نفسه لتنظيم الموحدين وإخراج كل من شك في إخلاصه للمذهب الموحدى أو بالأحرى، إلى النظام القائم. لقد ازداد عدد أتباع ابن تومرت بصفة ملحوظة ولم يتمكن من وضع حد للخلافات والأحقاد بين القبائل التي يعود تاريخها إلى الماضي

82 نفس المرجع، ص 207-208.

83 للمجد في اللغة والأعلام، دار المشرق، بيروت، ط3، 1991.

84 تينمل، يعني إسبانيا البيضاء، أنظر كتاب العمري لابن خلدون، ترجمة دوسلان، ج2، ص 171. (ولم يسبق لها أثر اليوم بعد انتشارها).

السحيق. وتوحيد الجماعة الموحدية لم يكن ممكنا ما دامت تلك التزايدات قائمة بينهم والتي كان بإمكانها أن تؤدي أو تنتهي إلى الخروج عن طاعته. لهذا رأى الإمام السوسي الحل في تصفية حزبه عن طريق التمييز الذي أصبح بعد ذلك أحد الدعائم التي تقوم عليها السياسة الموحدية.

يذكر ابن الأثير أنه بعد حصار المرابطين لأتباع المهدي الذين كانوا يعانون من قلة القوات، "اجتمع أهل تينمل وأرادوا إصلاح الحال مع أمير المسلمين، فبلغ الخبر بذلك المهدي بن تومرت وكان معه إنسان يقال له أبو عبد الله الونشريسي، يُظهر البلد وعدم المعرفة بشيء من القرآن والعلم... وهو كأنه معتوه، ومع هذا فالمهدي يقربه ويكرمه، ويقول أن الله وضع سرا في هذا الرجل سوف يظهر، وكان الونشريسي يلزم الإشتغال بالقرآن والعلم في السر بحيث لا يعلم أحد بذلك منه"<sup>85</sup> إلى أن جاء اليوم الذي كشف عن حقيقته وتقدم إلى الناس قائلا: "إن الله تعالى قد أعطاني نورا أعرف به أهل الجنة من أهل النار، وأمركم أن تقتلوا أهل النار وتتركوا أهل الجنة، وقد أنزل الله تعالى ملائكة إلى البئر التي في المكان الفلاني، يشهدون بصدقي. فسار المهدي، والناس معه، وهم يكون إلى تلك البئر وصلى المهدي عند رأسها وقال: يا ملائكة الله، إن أبا عبد الله الونشريسي قد زعم... فقال من بها: صدق. وكان قد وضع فيها رجلا يشهدون بذلك. فلما قيل ذلك من البئر، قال المهدي: إن هذه مطهرة مقدسة، قد نزل إليها الملائكة والمصلحة أن تُطم، لتلا يقع فيها نجاسة أو ما لا يجوز فألقوا فيها من الحجارة والتراب ما طمها ثم نادى في أهل الجبل بالحضور إلى ذلك المكان، فحضرُوا للتمييز. فكان الونشريسي يعمد إلى الرجل الذي يخاف ناحيته، فيقول: هذا من أهل النار، فيلقى من الجبل مقتولا، وإلى الشاب الغر ومن لا يخشى، فيقول: هذا من أهل الجنة فيترك على يمينه... فكان عدد القتلى سبعين ألفا، فلما فرغ من ذلك، أمن على

85 ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مرجع سابق، ص 297 - 298.

نفسه و أصحابه واستقام أمره<sup>86</sup>. هذا وتقول روايات أخرى أن المهدي طلب من رؤساء القبائل أن يميزوا بأنفسهم بين الموحدين ويخرجوا السيئ والخبيث منهم أو بتعبير آخر، المخلص للمهدي والغير المخلص له الذي يشك في عصمته ومن ثم، تقتل كل قبيلة مفسديها. وصف البيهقي هذا الحادث كالتالي: كان "البشير يخرج المخالفين والمنافقين والخبثاء من الموحدين، حتى امتاز الخبيث من الطيب، ورأى الناس الحق عياناً، وازداد الذين آمنوا إيماناً، ورأى الظالمون النار فظنوا أنهم واقعوها وماهم عنها من محيص. وكان تمييز البشير للخلق من يوم الخميس إلى يوم الجمعة بعد أربعين يوماً ... فمات يومئذ من الناس خمس قبائل...<sup>87</sup> كما يشير ابن خلكان<sup>88</sup> وابن القطان<sup>89</sup> إلى عمليتين أخرتين للتمييز: الأولى في هونا، والثانية في تينمل.

من الملاحظ أن كل هذه الروايات تحتوي على جانب أسطوري، لا يسعنا المكان هنا للتطرق إليه، وإنما تكفي الإشارة إلى أن كلمة أسطورة، مستعملة هنا في معناها الأنثروبولوجي وليس بالمعنى اللغوي العربي لكلمة خرافة. وبالتالي، ليس للكلمة أي معنى سلبي (sens péjoratif)، كما أن الأسطورة هي وسيلة من بين الوسائل العديدة التي يستعان بها لمعرفة الشعوب. وإنه لا يوجد على وجه الأرض إنسان أو ثقافة يخلوان من ذلك البعد الأسطوري الذي يمثل أحد مكونات الشخص البشري.

بعد اطلاعنا على مفهوم التمييز على المستوى الفكري العربي الإسلامي القروسطي، أين تختلف درجات استيعاب مختلف شرائح المجتمع للدين وللشريعة، ثم على المستوى المذهبي-السياسي يجعل المهدي صاحبه البشير الونشريسي (الذي كان

86 نفس المرجع، نفس الصفحة.

87 البيهقي: أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق، ص 71 - 72.

88 ابن خلكان: وفيات الأعيان، مرجع سابق، ص 143 - 144.

89 ابن القطان، مرجع سابق، ص 102 إلى 104.



يتصنع البلادة ) على رأس المخابرات الموحدية وتكليف أتباعه العشرة باستمالة رؤساء القبائل إلى دعوته والذود عنها<sup>90</sup> ، نصل الآن إلى معنى التمييز الموحدى (التومرتى) على مستواه الاجتماعى - الطبقي.

### \* فى المعنى الاجتماعى - الطبقي:

كثر عدد أنصار المهدي وأصبح ملزما على تنظيمهم تنظيما محكما ليسهل عليه القبض بزمام الأمور والتحكم فيهم.

قسم النظام الموحدى (التومرتى) المجتمع إلى طبقات يتعذر على هذا البحث إعطاء عددها بالتحديد لاختلاف الروايات فيها وتنوعها. فمن المؤرخين من يقول أنها ثلاثة عشر، وأهمها أهل دار المهدي، أهل الجماعة، أهل خمسين، المستدركون بعد التمييز، القبائل، أهل الحزب...<sup>91</sup> ومنهم من يردها إلى ثمانية طبقات: أهل الجماعة، أهل الحزب، أهل خمسين، أهل الدار، أهل سبعين، الحفاظ، طلبة الحضر وأخيرا طلبة الموحدين<sup>92</sup> ، بينما يورد آخرون أنها أربعة عشر منها الجماعة أو العشرة، أهل خمسين، أهل الدار، أهل سبعين، الحفاظ، الطلبة، أهل الدار والقبائل الموحدية... وأهل القبائل: وهي غير قبائل الموحدين<sup>93</sup> . أما المراكشي، فيقول أن ابن تومرت لم يذكر إلا جماعة العشرة. وكان يسميها في بعض الأحيان العشيرة ثم أهل خمسين، والقبائل والطلبة<sup>94</sup> . أما ابن خلدون، فيرى أن ابن تومرت "كان يسمي أصحابه الطلبة وأهل دعوته الموحدين، ولما تم له خمسون من أصحابه سماهم "آيت الخمسين"<sup>95</sup>.

90 المراكشي، المعجب، مرجع سابق ، 275.

91 أنظر ، للتبسي من كتاب الأنساب، ص 29 - 32 إلى 48.

92 ابن صاحب الصلاة، المن بالإمامة على المستضعفين، مرجع سابق، ص 51 - 119 - 275.

93 ابن القطان، نظم الجماع، مرجع سابق، ص 28.

94 المراكشي، المعجب، مرجع سابق، ص 275 - 479 - 480.

95 ابن خلدون، العبر، ج 6 ، مرجع سابق، ص 470.

ومن المؤرخين المعاصرين: ج.ف.ب. هوبكتر الذي تكلم عن طبقات الموحدين وكان دقيقاً في تعدادها ( وإن كان بصفة غير منظمة ) ووصفها يقول أنه يمكن حصر تلك الطبقات في: أهل الدار، العشرة، الخمسون، السبعة أو السبعون، قبائل الموحدين، عبيد المخزن والطبالة، الرماة، المحتسبون، المزاور، الغزاة، السكاكون، الجند، المؤذنون، الطلبة، أهل الحزب، النقباء والتطوير.<sup>96</sup>

وخلاصة القول أن جل المؤرخين، والقدامى منهم خاصة، اتفقوا على أن أهم الطبقات في التنظيم الإجتماعي - السياسي الموحد هي جماعة العشرة وأهل الخمسين والطلبة وقبائل الموحدين. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، إن التصنيف الذي اعتمده ابن تومرت يقوم على أسبقية الإيمان بالدعوة وليس على الانتساب القبلي، فطبقة الطلبة تشبه الصحابة، وطبقة الموحدين تشبه بقية المهاجرين والأنصار، والرعية تشبه الطلقاء، وهذا ما يفسر لنا وجود أناس على قمة هرم التنظيم الموحد وهم ليسوا من المصامدة . أمثال عبد المؤمن والبشير الونشريسي ويكفي لأن نعرف أن القبائل الموحدية لم يكن كل أعضائها موحدياً، بل يمكن أن يكون بعضهم من الموحدين، والبعض الآخر من الرعية، حسب موقفها من دعوة ابن تومرت، وليس حسب موقعها الجغرافي ومن الأمثلة على ذلك، قبيلة جدميوة التي انقسمت إلى قسمين: قسم منها موحدي والقسم الآخر رعية.<sup>97</sup>

وانطلاقاً من كل هذه المعطيات، يتضح أن التصنيف الذي وضعه ابن تومرت يقوم على أساس الإيمان بدعوته والإستعداد للتضحية بكل غال من أجلها، كما أن توحيده يكون توحيد المسلمين في الإعتقاد وفي الطموح وأكثر من ذلك في رفض النظام السابق والثورة عليه. ومن ثم يتلاقى المفهومان: التوحيد والتميز ليشكلا الركيزة الأساسية التي تقوم عليها السياسة الموحدية، بل والمشروع الإجتماعي الموحد كذلك، لكونهما (أي التوحيد والتميز) يمثلان حصيلة إعادة تركيب تلك

96 ج.ف.ب. هوبكتر، النظم الإسلامية في المغرب، ص 161.

97 لراكشي، للمحب، مرجع سابق، ص 482.

القيم والمعاني والمبادئ والرموز التي كانت منتشرة في المجتمع آنذاك، وتنظيمها في صورة جديدة تأخذ بعين الاعتبار المهام التاريخية الأساسية المطروحة عليه (أي على المجتمع) والإمكانيات التي تتوفر عليها، كما تأخذ بعين الاعتبار التوازن الاجتماعي والمصالح البشرية والتطورات الاجتماعية.

## الباب الثالث

الجهاد في معناه الديني  
والتاريخي السياسي .

قبل الدخول في موضوع الجهاد، سيتم أولا التطرق إلى فكرة حكم الله عند المسلمين وغير المسلمين باعتباره الحاكم المطلق الذي لا شريك له في حكمه. ثم المرور بعد ذلك إلى مفهوم الجهاد في معناه الإيتيمولوجي ثم الشرعي وإلى أحد أهم الأسس التي يقوم عليها ألا وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للوصول أخيرا إلى المفهوم التومرتي لهذه الكلمة، أي الجهاد كنتاج لفلسفة التوحيد.

### 1- الحكم الديني:

إن فكرة تسييس الدين، بل وفكرة حكم الله في انحرافها السياسي لم تظهر بظهور الإسلام إذ يرجعها الباحث محمد سعيد العشماوي إلى عصر الفراعنة ويستشهد بمحاولة جول سيزار (Jules César) حين اعتلائه عرش مصر، إعطاء شخصه وحكمه صبغة إلهية وقد وجد هذا التصور للحاكم رائجا في البلاد آنذاك. فكانت النتيجة أن ثار عليه ملازموه وتم قتله من طرف ابنه بروتوس (Brutus).

ومن ثم تكون من أول الحضارات التي عرفت الحكم الديني، هي الحضارة المصرية أين اعتبر فرعون فيها تجليا لله في الأرض ثم أصبح الابن وتجسد الإله الذي تعتبر قراراته وأفعاله وأقواله معصومة. "يوجد هذا النموذج التيوقراطي (Théocratique) في كل مكان وفي كل مراحل التاريخ العالمي حتى في اليابان المعاصرة ولكنه انتشر وتطور خاصة في أوروبا القروسطية (L'Europe médiévale) عبر مختلف النظريات التي دُعمت من طرف رجال الدين لإقرار شرعية حكم الملوك المطلق: نظريات الحاكم المتجلي أو ظل الله على الأرض واختيار الإرادة الإلهية له وأخيرا سيادة ملكية القانون الإلهي"<sup>98</sup>.

أما فيما يخص التاريخ الإسلامي، والبداية طبعا كانت مع النبي المسلم، فإن دور هذا الأخير في بداية البعث لم يكن يتعدى الجانب الديني - الاجتماعي حيث أنه كان يردد كلما تطلب الوضع ذلك أنه جاء ليتم مكارم الأخلاق وأن مهمته تنحصر في

<sup>98</sup> M.S Al Ashmawy, L'Islam politique, Ed Laphonic/Bouchéne, Alger, 1990, P 65.

التبشير بالجنة والإنذار من النار. ولكن بعد هجرته إلى المدينة (622م) والتفاف المسلمين حوله بكثرة تغير الوضع واتخذ شكلا سياسيا.

أصبح الرسول على رأس "دولة" تتطلب إصدار الأحكام. فكانت هذه الأخيرة مستلهمة من الله عن طريق الوحي على شكل آيات يوصلها النبي إلى المؤمنين. ومن ثم كان الحكم في تلك الفترة لله ويمارس بواسطة الرسول الذي اختاره هو. هذا ويذكر دور النبي هنا بفكرة ماكس فيبر (M. Weber)<sup>99</sup> الذي يميز بين نوعين من النبوة.

يصف النوع الأول نبوة التأمل الذاتي (Prophétie de contemplation) والنوع الثاني نبوة المهمة أو الرسالة (Prophétie de message ou de mission)

التي تتحكم فيها إعادة قولبة الأخلاق التي توجد تحولات اجتماعية وسياسية يتم بفضلها وضع نسيج اجتماعي خاص. يركز الباحث الألماني على مد هذا المفهوم اجتماعيا من المفهوم الضيق للنبي في معناه الديني المحض إلى "الفاعل" (Acteur) والمنتج للأفكار الدينية والسياسية... والإصرار على عامل المرور من الواحد إلى الآخر أخذا بعين الاعتبار التداخل الزمني بين المهمة (أو الرسالة) التي تتمثل في التأسيس الاجتماعي السياسي والوحي الباعث على إعادة الصياغة الإيديولوجية. ومن ثم، لا يبدأ العصر الإسلامي بتزول الوحي لكن بهجرة الرسول من مكة إلى المدينة والتحول الأساسي لحركته الدينية والسياسية التي تحقق المرور من نبوة الوحي إلى نبوة الرسالة. وهكذا كان المنهج الذي اتبعه اللاحقون. فمن مبشرين دينيين فاتحين يدعون إلى الإيمان بالله وتوحيده إلى مستولين على البلاد والعباد.

بعد فتور فكرة حكم الله المطلق في عهد الخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل، عادت هذه الأخيرة إلى الظهور بقوة في عهد الخليفة الرابع علي بن أبي طالب مع جماعة الخوارج ثم مع خلفاء بني أمية لإقرار الشرعية الدينية لحكمهم. ففكرة الإيمان بحكم إله واحد لا يشاركه في حكمه أحد تسهل جر الناس إلى تقبل حكم رجل

<sup>99</sup> Voir M. Weber, Cité in, Pour une sociologie politique, Jean - Pierre Cot & Jean - Pierre Monier, T1, Editions du Seuil, 1974.

واحد. وهكذا كان الحال مع معاوية بن أبي سفيان، أول خلفاء الدولة الأموية ومن تبعوه، حين كان يقر للناس أنه خليفة الله في الأرض التي هي ملك لهذا الأخير، وبطبيعة الحال كل ما يوجد على هذه الأرض يعتبر ملكا له ومن ثم يصبح الكل ملزما بطاعته.

ثم جاء أبو جعفر المنصور، أول خلفاء الدولة العباسية ومن تبعه على عرش هذه الأخيرة، ليمشي على نفس المنهج معتبرا نفسه حارسا لملك الله الذي أفضى عليه بنعمته وجعله على رأس الإمبراطورية العباسية. وهذا يبين مدى أهمية الصبغة الدينية التي يضيفها الحاكم على شخصه إذا أراد ضمان عدم زوال حكمه وطاعة الرعية له. هذه الرعية التي يفيض مخيالها بقصص الحكام ذوي القدرات الربانية على العباد والأنعام والمصير المخزي لمن أراد الإساءة لهم والتمرد عليهم.

هذا القانون السياسي الثقافي (Code politique & culturel) الذي بناه الفقهاء والحكام المسلمون على أساس مبدأ التوحيد وفرضوه على الجميع هو سبب الخلط الذي وقع لدى العامة بين الإسلام وتجلياته السياسية والذي لعب دورا مزرريا في المخيال السياسي الإسلامي حتى يومنا هذا.

## 2 - المفهوم الإيتيمولوجي والشرعي للجهاد:

فكما كان الإسلام في مرحلته الأولى "ثوريا كرؤية فلسفية كونية وكحركة تنظيمية اجتماعية"<sup>100</sup>، كان كذلك الجهاد في معناه الإيتيمولوجي الذي يعتبر "جهدا اتجاها هدف معين"<sup>101</sup>. وفي نفس هذا المعنى يمكن التكلم عن الجهاد الفردي الذي يقوم على أساس قواعد أخلاقية (des règles éthiques) مثل ضبط النفس وامتناعها

100 الإسلام والسياسة، مؤلف جماعي، تقدم محمود أمين العالم، مؤلف للنشر، الجزائر، 1995، ص 04 - 05.

<sup>101</sup> Dictionnaire

عن الشهوات التي لم يشرعها الدين (المحرمات) والإكثار من العبادات والتقرب إلى الله.

اعتبر الجهاد فعل إخلاص في العبادة (Acte de dévotion) وسادس ركن في الإسلام وباب من أبواب الجنة لكل من جاهد في سبيل الله. ينبغي الإشارة هنا إلى أن بعض علماء الإسلام ركزوا خاصة على الجانب الروحي للجهاد كأبي حامد الغزالي الذي يعتبر أن الرحمة والرفقة والشعور الطيب أحب إلى الله من إراقة الدم وأنه يمكن للمؤمن أن يكون مجاهدا دون ترك منزله<sup>102</sup>. فلا غرابة في هذا إذا كان النبي الهاشمي أول من تكلم في هذا المعنى من الجهاد وسماه بالجهاد الأكبر حين عودته من غزوة بدر مصرحا لأتباعه أن قتال الكفار والمشركين ما هو إلا الجهاد الأصغر وإن ما هو أكثر أهمية هو تنقية الروح وتوقها إلى السعادة الحقيقية (الحياة الآخرة) لا سعادة الدنيا لأنها فانية.

يمكن تلخيص كلمة الجهاد في التاريخ الإسلامي في ظاهرة مراقبة الأخلاق التي سيشار إليها لاحقا، وسنكتفي هنا بالقول أن هذه المراقبة ستكون متبوعة بعقاب وتأنيب في حالة ما إذا انحرف الشخص المسلم عن تعاليم الدين. سمي الغزالي هذا النوع من الجهاد "القطب الأعظم للدين"<sup>103</sup>. ربما كان دافع الشيخ لإطلاق هذه التسمية عليه هو الظروف التي كان يعيشها العالم الإسلامي آنذاك والتي كانت تتطلب المواجهة والصمود ضد المذهبية الإيديولوجية (L'endoctrinement idéologique). فالسبيل الوحيد وقتئذ لوضع حد لبعض الأفكار والممارسات، كان التقويم الأخلاقي لحماية الدين في الداخل والخارج.

لا يخفى أن للجهاد في الإسلام حد. هذا الحد هو الحلم والسماح في كنف الأمة الإسلامية اتجاه أهل الكتاب. فلا جهاد ضد هؤلاء في حالة ما إذا قبلوا بالخضوع للسلطة المدنية للإسلام واكتفوا بدفع الجزية وهي ضريبة تؤخذ من القادرين عليها من

102 أنظر أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 2، دار المعرفة، بيروت، 1983.

103 المرجع نفسه، ص 304.



بلغوا الحلم من الرجال دون النساء من بين أهل الكتاب مقابل الزكاة التي تؤخذ من المسلمين مع ضمان حق القيام بعبادتهم، وإجراء عليهم كل ما يتعلق بأحوالهم الخاصة، من مطعومات ومشروبات ومن طلاق وزواج وميراث وهي التي تسمى اليوم بالأحوال الشخصية، حسب دينهم، ولا يُكرهون على الدخول في دين الإسلام استجابة لأمر الله: "لا إكراه في الدين"<sup>104</sup>، ولهم في هذه الحالة، من حقوق إقامة العدل والإنصاف والرعاية ما للمسلمين لقوله: "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين"<sup>105</sup>.

أما بالنسبة للآخرين أي من ليسوا بأهل الكتاب من وثنيين وملحدين، فاعتناق الإسلام واجب عليهم وإلا فالموت لهم لقوله: "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين"<sup>106</sup> ولقول الرسول دائما في هذا المضمار: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإن قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله"<sup>107</sup>. من هنا يكون الدخول إلى المعنى الشرعي الأرثوذكسي (le sens juridique orthodoxe) للجهاد الذي يعني المقاومة العسكرية في سبيل نشر الإسلام أو الدفاع عنه. فأصبح على كل مسلم أن يجند كل ما لديه من قوى نفسية وجسمية ويضحي بنفسه سواء بهدف ترسيخ الإسلام في الأمة الإسلامية أو بهدف تطويره ومضاعفة قوته. إن الإسلام في الواقع ليس دين تقشف وتوكل وإن كان لهذين العنصرين مكانتهما في هذا الدين، إنه قبل كل شيء دين عمل وجهاد. وقد جاء في الكتاب في هذا الموضوع ما يلي: "إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله"<sup>108</sup>.

104 سورة البقرة، الآية 255

105 سورة الممتحنة، الآية 08

106 سورة البقرة، الآية 192.

107 رواه البخاري ومسلم.

108 سورة البقرة، الآية 216.

يُعتبر الجهاد فرض على كل مسلم سليم البنية والعقل وقد جعل بعضهم منه الركن السادس من أركان الدين، ونُسب إلى الرسول الحديث التالي: "لكل نبي رهبانية ورهبانية هذه الأمة الجهاد في سبيل الله"<sup>109</sup>. يقصد بالجهاد في هذا المقام، الجهاد في سبيل الله ضد أعداء الدين والمعتدين بصفة أساسية كما يرتبط الجهاد بالإعداد الحربي حسب قوله: "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ورباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلموهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوفّ إليكم وأنتم لا تظلمون"<sup>110</sup>. وقد فسر الرسول القوة بأنها الرمي إذ يقول في هذا الصدد: "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة، ألا إن القوة الرمي، ألا إن القوة الرمي، ألا إن القوة الرمي"<sup>111</sup>. وبناء على هذا، فإنه يقع على عاتق الدولة الإسلامية واجب الإعداد للجهاد، وهيئة جميع وسائل القوة التي تدخل في نطاق الرمي، كالسهام والنبال، كما كان الحال في زمن الرسول. كل ذلك لتنفيذ أمر الله وقتال الذين يعتدون على حرّامات المسلمين، "وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين"<sup>112</sup>. وكذلك للقضاء على الفتنة وليخلص الدين لله "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله"<sup>113</sup>.

إذا جنح الأعداء للسلم فعلى المسلمين أن يجنحوا إليه حتى ولو احتمل ذلك خداعاً من جانب الأعداء عملاً بقول الله: "وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم"<sup>114</sup> وقوله كذلك: "وإن يريدوا أن يخدعوك فإن حسبك الله هو الذي أيدك بنصره وبالمؤمنين"<sup>115</sup>. كل ذلك مقابل الرضا بحكم الإسلام، وحمل التبعية للدولة الإسلامية. أما إذا لم يستجيبوا لهذه الدعوة وأبوا الرضا

109 مذكور في، حنا الفاعوري و خليل الجر، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 292.

110 سورة الأنفال، الآية 61.

111 صحيح مسلم.

112 سورة البقرة، الآية 192.

113 سورة الأنفال، الآية 39.

114 سورة الأنفال، الآية 62.

115 نفس السورة، الآية 63.

بسلطان الإسلام وحكمه، فإن الله يأمر بقتلهم قتلا اشترط فيه أن لا يتخلله غدر ولا إفناء ولا تدمير أو تخريب، كما ليس فيه قتل لمن لم يقاتل من المدنيين كالنساء والأطفال والعجزة مع إطعام أسراهم و عدم تعذيبهم.<sup>116</sup> أما الذين يقفون اتجاه الإسلام موقف الحياد والمسالمة، فعلى المسلمين الامتناع عن قتالهم وأن يتركوهم وشأنهم.

وبعد التطرق إلى هذا الوجه البارز من الجهاد والذي يتمثل في قتال الأعداء، لا بأس بالإشارة ولو بإيجاز شديد إلى معنى الجهاد ضد المرتدين عن الإسلام والخارجين عن طاعة الحاكم ومثيري الفتن والمشاغبات والمنحرفين عن الدين، ومعتلي فرائض الله وحدوده. وأيضا قطاع الطرق والعصابات الذين يقول الله فيهم: "الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه، ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض أولئك هم الخاسرون".<sup>117</sup>

وخلاصة القول هو أن الجهاد يتنوع إلى جهاد الكفار والمحاربين وجهاد الفساق والمنحليين، وجهاد المرتدين والخارجين عن الدين، ومثيري الفتن، وجهاد الشيطان وجهاد النفس.<sup>118</sup>

هذا إذا ما يسمح بإدراك الطابع النضالي ذي الصبغة العدائية للغليان المذهبي الذي حرك طويلا التاريخ الإسلامي ولا يزال تحت شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

### \* الجهاد في معناه التاريخي:

بعد الانتهاء من التكلم عن الطابع الثوري الذي ظهر به الإسلام في مرحلته الأولى، ليس فقط كرؤية فلسفية كونية، بل وكحركة تنظيمية اجتماعية أيضا، أين تم

116 أنظر عبد العزيز البديري، الإسلام بين العلماء والحكام، منشورات المكتبة العلمية لصاحبها محمد فنكان، المدينة المنورة، 1966.

117 سورة البقرة، الآية 26.

118 راجع بشأن فريضة الجهاد وأنواعه الأستاذ أبو بكر الجزائري، منهاج المسلم، بيروت، لبنان، دت، ص 30 وما بعدها.

التطرق إلى مفهوم الجهاد في معناه القرآني، سنمر الآن إلى مرحلة ثانية من التاريخ الإسلامي تبدأ مع خلافة عثمان ثم مع الدولتين الأموية والعباسية. أخذ الإسلام في تلك الحقبة مسارا سلطويا استبداديا خالصا في معظمه وتحول الحكم الإسلامي على حد تعبير ابن خلدون إلى "ملك عضوض". وبرغم ذلك، فقد قامت حركات اجتماعية عديدة من الرفض والتمرد والثورة في مواجهة هاتين الدولتين طوال التاريخ العربي الإسلامي سواء على المستوى الفكري أو المستوى العملي، مثل الخوارج والزنج والقرامطة، فضلا عن التيارات الفكرية العقلانية المختلفة كالمعتزلة والمتكلمين والفلاسفة والشيعة والظاهرية والعديد من الاتجاهات الفقهية، بل وربما كانت حتى بعض الحركات الصوفية القديمة في بعض تجلياتها حركات رفض وتمرد ضد السلطات الاستبدادية القائمة<sup>119</sup>.

وعلى هذا الأساس سنتطرق إلى أحد المفاهيم التي نالت أكبر الحصص من الاعتناء والتي اتخذها دعاة الجهاد سواء في معناه الديني أو التاريخي ذريعة لتحقيق أهدافهم وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولكن قبل كل هذا، لابد للبحث من تقديم بعض الإيضاحات فيما يخص مفاهيم هي بدرجة كبيرة من الأهمية في هذه الدراسة.

أصبح البحث العلمي يعطي أهمية كبرى للعوامل الاقتصادية والثقافية في دراسة وتحليل الظواهر التاريخية والاجتماعية بدل الاهتمام بجانبها الحداثي أو الروحاني وفي هذا الإطار، تدخل دراسة الشكل الذي تأخذه ظاهرة الإقصاء في تطورها وتحولها إلى حرب، حيث تكون الدوافع المادية والعقائدية الركيزة الأولى التي يقوم عليها مفهوم الجهاد في الإسلام. هذا وينبغي الإشارة إلى عامل لا يقل أهمية عن العوامل السابقة ذكرها وهو العامل الديموغرافي الذي يعتبر ذا أهمية في زيادة التوسعات العسكرية والهجرات السكانية. كما لا يجب إغفال فكرة أن ما يحدد ويصوغ فكرة تحول هذا

119 أنظر الإسلام والسياسة، مؤلف جماعي، مرجع سابق، ص 04 - 05.

الإقصاء إلى واقع ملموس هو ذلك السجل الضخم من السوابق النفسية والعاطفية التي يخزنها المجتمع عبر الزمن. وقد يكون من الضروري أيضا، التفكير بأن كلمة الدين التي يعنى بها كثيرا في هذا العمل، لا تعني مجرد سلطان الوحي و قدسية الكلام الإلهي بل تفوق كل ذلك لتصبح مركز تبلور الاجتماع المدني كله في السياسة والاقتصاد والثقافة... ويكون الدين الإسلامي بذلك بناءا واسعا أساسه النص القرآني الثابت ولكنه يضم كل الاجتهاد الإنساني الفكري والمادي كالفقه والعلم والجهاد...

يربط الباحثون مفهوم الجهاد بمفاهيم أخرى قريبة منه مثل الحرب المقدسة (La guerre sainte) والحرب الشرعية (La guerre légale) والحرب المنصفة أو العادلة (La guerre juste). الجهاد في الواقع أكثر من حرب، إنه يحتوي على بعد إلهي ويحمل في طياته معنى القداسة. وبناء على هذا، فإن أقرب كلمة يمكنها التعبير نسبيا عن الجهاد في مفهومه الإسلامي هي الحرب المقدسة وهو ما يسمى عامة بالفتح أو الفتوحات الإسلامية التي أخذت على عاتقها مهمة نشر الإسلام بين كافة الأقطار. ومن الملاحظ أن هذه الرؤية أخذت تتشعب شيئا فشيئا عبر الزمن واختلاف الأمكنة لتأخذ أشكالا أخرى سواء مذهبية أو إيديولوجية، أخلاقية أو روحية.

شكل الجهاد في سبيل الله، وهو إحدى أهم التعليمات التي جاء بها القرآن والحديث النبوي، القاعدة الإيديولوجية الأساسية التي يقوم عليها تماسك وتلاحم الأمة الإسلامية والمحرك الأول للحساسيات الشعبية و الالتزامات العقائدية والمذهبية. كل ذلك في سبيل المحافظة على الدين الإسلامي. كما ظهرت مع التاريخ أسباب أخرى سيشار إليها في حينها ، دعت إلى الجهاد وأثرت معانيه ومقاصده إلى درجة أنها غطت تقريبا مغزاه الأول.

انتشر نظام التعبئة الدينية في الأوساط الشعبية المسلمة منذ القرن الإسلامي الأول. وكان الهدف من ذلك نشر فكرة الجهاد، ليس في سبيل التوسع وحماية البلاد الإسلامية من الناحية الجغرافية فحسب، بل لإنقاذ الإسلام والأمة الإسلامية من

الأخطار التي كانت تحوم حولها لتفتيتها والقضاء عليها. وبالتالي، يصبح المجاهد محارباً في سبيل عقيدة مهددة، يكون له شرف خلاصها إذا نجح أو شرف الموت دونها بما أن الله يعده بالجنة وذلك حسب قوله: "ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون" <sup>120</sup>.

فكل تلك الأخطاء التي يقع فيها العديد من الناس ناتجة عن ضمور الحس التاريخي لديهم. هذا ما جعلهم يعتقدون أن مفهوم الإسلام لم يتغير منذ نزول القرآن حتى اليوم وهم بذلك يجهلون المعنى التزامني للمصطلحات والمفاهيم (Synchronie) ويجهلون بالتالي تاريخية الأشياء (Diachronie). والكشف عن المعنى التزامني كما هو معروف صعب لأنه مغطى بطبقات المعاني التي شكلتها العصور المتتالية. وبهذا المعنى، أي في كون جزء من الدين بناءً عقلي إنساني، سيتم التطرق إلى مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كأس من الأسس التي يقوم عليها مفهوم الجهاد في معناه التاريخي أي الاجتماعي السياسي الذي أحرزه عبر العصور.

### \* الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

من بين المتطلبات التي جاء بها القرآن والحديث والتي ارتبط بها التفكير السياسي والاجتماعي والمذهبي، مطلباً أساسياً هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يعتبر هذا المطلب في الإسلام سلطة و رقابة اجتماعيتين تشجعان على عمل الخير وتكفان عن عمل الشر ومن ثم، فالحكمة من وجوبه تتمثل في نشر الفضيلة والأخلاق الكريمة ومحاربة الفساد وقهر الرذيلة ليحقق صلاح الأفراد وبالتالي صلاح ورقي المجتمع الإسلامي.

كما أن ترك هذا الأمر أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يدل على فساد الأمة، ويستوجب لعنة الله كما حدث لبني إسرائيل ومفاده ما ورد في القرآن: "لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا

120 سورة آل عمران، الآية 169.

وكانوا يعتدون" <sup>121</sup>، "كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ماكانوا يفعلون" <sup>122</sup>.

يعتبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أحد الواجبات الأساسية والفروض الرئيسية التي يجب أن تقوم بها الدولة الإسلامية حيث يصفه الإمام الغزالي بأنه "القطب الأعظم في الدين، وهو المهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين" <sup>123</sup>. وقد أوجبه القرآن ونص عليه في العديد من آياته مثل: "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون" <sup>124</sup>. وأوضح أن خيرية الأمة الإسلامية ترجع إلى الإيمان بالله من ناحية، وإلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من ناحية أخرى في قوله: "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله" <sup>125</sup>، وفي قوله أيضا: "والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة و يوتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم" <sup>126</sup>.

ولما كان دفع المنكر ليس بالأمر الهين خصوصا إذا قامت به السلطة الحاكمة، لذا فقد أوضحت السنة طرق الإنكار في قول الرسول محمد: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان" <sup>127</sup>. يعني هذا أنه إن لم يكن للمسلم الشاهد على موقف ظلم فيه إنسان أية ردة فعل بوسيلة من الوسائل، يعتبر راضيا بالأمر، ومن ثم يكون قد تبلد حسه ولم يعد يستفزّه عمل المنكر.

121 سورة المائدة، الآية 80 .

122 سورة المائدة، الآية 81 .

123 الإمام أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 2 ، دار المعرفة، بيروت ، 1983 ، ص 306 وما بعدها.

124 سورة آل عمران، الآية 104 .

125 سورة آل عمران، الآية 110 .

126 سورة التوبة، الآية 72 .

127 رواه البخاري.

أنشأ نظام الحسبة للقيام بمهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد عرفها ابن خلدون بأنها "وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"<sup>128</sup>، في حين يعرفها الماوردي بأنها "أمر بالمعروف، إذا أظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا أظهر فعله"<sup>129</sup>. يضطلع بهذه المهمة المحتسب الذي يختص بعدد من الاختصاصات التي تهدف إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشأن أنواع متنوعة من الحقوق، قد تكون حقوق الله، أو حقوق العباد أو حقوق مشتركة بين الله والعباد.<sup>130</sup> لهذا يعتبر هذا المتطلب الإسلامي من فروض الكفاية على كل مسلم، فهو متعين على المحتسب بحكم الولاية، أما غيره فهو متطوع لذلك ويتفرع عن ذلك أنه لا يجوز على المحتسب أن يتشاغل عنه، وعليه إجابة من استدعاه لأنه معين لذلك. كما يجب على المحتسب أن يبحث عن المنكرات الظاهرة ليصل إلى إنكارها، ويفحص عما ترك من المعروف الظاهر ليأمر بإقامته.

أما عن دور الخليفة في هذه المسألة فهو في غاية الأهمية لأنه يتوجب عليه أن يكون أول المراقبين للأخلاق شرط أن يكون قبل ذلك قدوة حسنة للمسلمين. فهو الذي يمشي في الأمام ويتبعه الآخرون، يقلدونه في سلوكاته وورعه، يذكرون اسمه في الخطب (خطبة الجمعة والعيد) ويدعون له. فكل هذه المميزات وأخرى مثل انخداؤه من نسب قرشي مثلاً... تجعل من الخليفة المؤمن المثالي الذي يتوجب على كل مسلم طاعته والانقياد لأمره ومن ثم يصبح كل فرد من أفراد المجتمع الإسلامي بدوره آمراً بالمعروف وناهياً عن المنكر.

فكل من رأى منكراً إذن، وجب عليه تغييره، ليس بصفة شخصية لكن بالالتزام الجماعي (L'obligation collective)، ويعني هذا، التأكد من أن المنكر قد غير وأصلح. وفي حالة ما إذا لم يقم أحد بهذه المهمة، وجب عليه فعل ذلك بنفسه وإن

128 ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 225.

129 الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مراجعة د. محمد فهمي السرحاني، المكتبة التوفيقية بالقاهرة، ط. 1978، ص 270.

130 أنظر الماوردي، نفس المرجع، ص 273 وما بعدها.



استلزم الأمر، استعمال القوة لكن بدون إراقة الدماء. وإذا كان استعمال القوة كما سبقت الإشارة إليه غير ممكن، كان اعتراضه بالكلام أو بالرفض الصامت.

لا يخص واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فئة معينة من الناس بل كل مسلم يؤمن بالله وبالرسل وباليوم الآخر. فالتاريخ الإسلامي حافل بمواقف التصدي التي وقفها الأفراد العاديون في وجه الحكام عملاً بقول الرسول في حديث رواه الإمام الحسين بن علي: "من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرم الله، ناكثاً لعهد الله مخالفاً لسنة رسول الله يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان فلم يغير بقول ولا فعل كان حقاً على الله أن يدخله مدخله"<sup>131</sup>. وفي حديث آخر ورد ما مفاده: "أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر"<sup>132</sup>. فهذا هو أول الخلفاء الراشدين يتوجه إلى الرعية قائلاً: "... فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فيكم"<sup>133</sup>. أما ثاني الخلفاء الراشدين وهو عمر بن الخطاب فقد قال في هذا الصدد: "من رأى منكم في أعوجاجاً فليقومه"<sup>134</sup> وهذا التقويم يكون بطبيعة الحال بالمحاسبة.

وأكثر من المؤمنين العاديين ربما كانت هذه المهمة أكثر نجاعة حين يقترن اسمها بالعلماء الذين "يقولون للظالمين ظلمتم، وللمفسدين أفسدتم، وللعاصين لقد عصيتم الله، يصلحون ما فسد، ويقومون ما اعوج، لا يخشون أحداً من الناس، ولا يخافون لومة لائم، يقولون للناس أجمع - حكماً ومحكوماً - تعالوا من هنا الدرب"<sup>135</sup>.

كل هذا يبين ما لمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أهمية في إصلاح الفرد والمجتمع. فالاستقامة في المفهوم الإسلامي ميزة من أعظم مميزات الإنسان بل

131 رواء الطبري في التاريخ وابن الأثير في الكامل وذكر في «الاسلام بين العلماء والحكام، علي البدري، منشورات المكتبة العلمية لصاحبها محمد غنم كان، المدينة المنورة، 1966، ص 38.

132 مذكور في مناهل النوة ل محمد الصالح الصديق، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، ص 103 - 104.

133 مذكور في الاسلام بين العلماء والحكام، مرجع سابق، ص 70.

134 المرجع السابق، ص 71.

135 المرجع نفسه، ص 38.

والجتماع المتحضر لأنها تقوم على العدالة واحترام إنسانية الإنسان. وأول من عليه بالتحلي بهذه الميزة هم العلماء والحكام الذين يقول فيهم الشيخ أبو حامد الغزالي: "وهذه كانت سيرة العلماء وعادتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقلة مبالاقتهم بسطوة السلاطين ولكنهم اتكلوا على فضل الله تعالى أن يحرسهم، ورضوا بحكم الله تعالى أن يرزقهم الشهادة، فلما أخلصوا لله النية أثر كلامهم في القلوب القاسية فليتها وأزال قسوتها، وأما الآن فقد قيدت الأطماع ألسن العلماء فسكتوا، وإن تكلموا لم تساعد أقوالهم أحوالهم فلم ينجوا، ولو صدقوا وقصدوا حق العلم لأفلحوا. ففساد الرعايا بفساد الملوك وفساد الملوك بفساد العلماء. وفساد العلماء باستيلاء حب المال والحياة، ومن استولى عليه حب الدنيا فلم يقدر على الحسبة على الأراذل فكيف على الملوك والأكابر، ...<sup>136</sup>."

لقد سبقت الإشارة إلى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمر لا نقاش فيه إذ يؤمن به كل المسلمين إلا أنه يحتل مكانة خاصة عند المعتزلة إلى درجة أنهم جعلوا منه مبدءاً من مبادئهم الخمسة. يشير هذا إلى مدى اهتمامهم بالعنصر العملي السلوكي "حيث أن هذا المبدأ من شأنه أن يضمن أطراد العمل بالشرعية من قبل المسلمين لما يحقق من تنبيه وتذكير وتبصير المسلمين بعضهم بعضاً عند السقوط في مخالفة الشرع...<sup>137</sup>."

هذا ويعتقد المعتزلة فيما يخص مبدأ النهي عن المنكر "أنه لا فرق في باب المناكير بين أن تكون من أفعال القلوب وبين أن تكون من أفعال الجوارح في أنه يجب النهي عنها إذ النهي عنها وجب لقبحها والقبح يعمها"<sup>138</sup>. وهو ما يقتضي وجوب النهي عن الاعتقادات الفاسدة التي يروج لها بعض أصحابها ويذلون جهداً في الدعاء

136 الإمام أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ص 92.

137 علي الشافعي، أبو ليابة حسن وعبد المجيد النجار، المعتزلة بين الفكر والعمل، الشركة التونسية للتوزيع، ط 2، 1986، ص 46.

138 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تع عبد الكريم عثمان، ط، مكتبة وهبي، القاهرة، 1965، ص 746.

إليها<sup>139</sup> ومن ثم يمكن استخلاص أن المفهوم الذي خص به المعتزلة المنكر جعل جهدهم لا يقتصر على نشر الإسلام بين الأقوام الذين لم يصلهم على سبيل التبليغ، ولكنه اتجه أيضا وبكثير من التركيز والعمق إلى مقاومة الآراء والاعتقادات التي كانوا يعتبرونها فاسدة والتي كان ييئس أصحابها بين المسلمين.

هذا وقد بدأت ظاهرة ترويح الآراء والاعتقادات التي تعتبر مخالفة للعقيدة الإسلامية، تنتشر أكثر فأكثر ابتداء من النصف الثاني من القرن الأول الهجري. كان القصد منها ضرب العقيدة الإسلامية من الداخل، ويقول المستشرق نيرج في هذا المضمار "لم يزل في دار الإسلام عدد كبير من المسيحيين واليهود والثوية لاسيما أصحاب ماني الذين كان مركزهم القديم في العراق ولم يزل هناك كثيرون وكانت الدهرية وهم فلاسفة ذات شأن وقوة ونشاط، وظهرت السمنية وأصلها من بلاد الهند وهلم جر وكان لكل واحد من هذه المذاهب كلام مدقق وعقائد محررة مرتبة على أصول فلسفية وفروع منظمة"<sup>140</sup>.

ويقول بن حزم (ت. 456هـ) في تحليله لتلك الهجمة العقائدية التي عرفت بها البلاد الإسلامية آنذاك، أن أعداء الإسلام ويخص بالذكر الفرس، وجدوا "أن الكيد للإسلام عن طريق الحيلة أنجع حيث فشلوا في محاربته بالسيف، فأظهر قوم منهم الإسلام فاستمالوا بعض المسلمين وخاصة المتشيعين لآل البيت مستغلين فيهم تلك العاطفة، وسلكوا بهم مسالك شتى أخرجوهم عن الإسلام باعتقادات شتى كاعتقاد اختصاص المهدي بحقيقة الدين، واعتقاد الحلول واعتقاد سقوط الشرائع..."<sup>141</sup>.

ومع كل هذا، ورغم الدور الفعال الذي لعبته للمعتزلة في التقويم الروحي من نهي عن المنكر وتصدي لأعداء الدين جاعلة مقاومة الكافرين والفاسقين واجبا من واجبات الحياة الإيمانية، إلا أن هذه المقاومة بلغت معهم حد العنف، فقسوا على مخالفيهم

139 أنظر نفس المرجع السابق، ص 747 وما بعدها.

140 نيرج، مقدمة تحقيق كتاب الانتصار للخياط، ط. القاهرة 1925، ص 54.

141 ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط. صبيح، القاهرة، 1964، ص 109.

واضطهدوهم لاعتقادهم أن كل من خالفهم أتى منكرا، ولعل أكبر مثال على ذلك هو محنة الإمام الترمذي.

يجدر الإشارة هنا إلى أن الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر بصفة خاصة لا يكون باستعمال السيف وإراقة الدماء بل باللين والكلمة الطيبة لأن سلطان الإقناع يفوق غالبا سلطان الجبر لكون مفعوله أصدق وأقوى. لكن الواقع التاريخي يبين العكس تماما ويمكن تفسير ذلك بعودة بعض الحركات "المتطرفة" إلى ممارسات المعتزلة الأوائل الذين كانوا يستعملون العنف ضد كل من كان يخالفهم في الرأي. هذا وقد أصبحت مراقبة الأخلاق العذر والمبرر للتمرد وأساسا لقيام بعض الثورات ونجاحها. من الأمثلة البارزة في التاريخ الإسلامي عن الثورات التي قامت على أساس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثال الثورة الموحدية و قائدها محمد بن تومرت ضد النظام المرابطي القائم آنذاك.

### **\*\*المفهوم التومرتي لمعنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:**

اشتهر الفقيه السوسي بين رجال عصره بحركته الإصلاحية التي تقوم على مبدأ التوحيد أي توحيد المسلمين عقائديا و ثقافيا واجتماعيا وسياسيا. ولتحقيق هذا الغرض، ارتأى الانطلاق من الشعار الديني الذي لم ينقطع قواد الحركات الإسلامية يوما عن توظيفه ألا وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر و ادعاء العصمة والمهدوية<sup>142</sup>. وفي هذه المسألة، لاشك أنه كان مالكيًا لتقيده بالشروط التي وضعها المالكية لممارسة هذه الوظيفة والتي يمكن تلخيصها في مايلي "... العلم بما يأمر به الشرع وبما ينهى عنه.

— ألا يؤدي تغيير المنكر إلى ارتكاب ما هو أشنع منه.

chap 9, La naissance d'un empire, P.P 72, 73.<sup>142</sup> Voir E. Lévi - Provençal, Islam d'occident

- أن تكون نية الناهي عن المنكر الخير لقوله (ص): "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرء ما نوى".<sup>143</sup>

ينبغي الإشارة هنا إلى تركيز المهدي الكبير على الأخلاق لوعيه أنها قوام الاجتماع الإنساني والرهان الذي تقوم عليه الحضارات. فإذا صلحت، صلح المجتمع، وإذا فسدت فسدت. وقد قال عنها فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا وغيرهم الكثير. كما أعطاهم الغزالي وهو أحد أشياخ المهدي بن تومرت على ما يزعم هذا الأخير، حقها في البحث والدراسة حيث يحصرها في أربعة فضائل رئيسية كان قد قال بها من قبله الفيلسوف أفلاطون وسماها بالفضائل السقراطية وهي: "الحكمة والشجاعة والعفة والعدل".<sup>144</sup> ويضيف الغزالي في شرحه لهذه الفضائل: "ونعني بالحكمة حالة للنفس بها يدرك الصواب من الخطأ في جميع الأفعال الاختيارية؛ ونعني بالعدل حالة للنفس وقوة بها تسوس الغضب والشهوة، وتحملها على مقتضى الحكمة، وتضبطها في الاسترسال والانقباض على حسب مقتضاها؛ ونعني بالشجاعة كون قوة الغضب منقادة للعقل في إقدامها وإحجامها؛ ونعني بالعفة تأدب قوة الشهوة بتأديب العقل والشرع. فمن اعتدال هذه الأصول الأربعة تصدر الأخلاق الجميلة كلها".<sup>145</sup> وعليه فليس غريبا أن يكتب ابن تومرت في رسالة بعثها إلى جماعة الموحدين ما محتواه: "اجتنبوا المحارم، ورددوا المظالم، وتحالّلوا و تغافروا فيما بينكم يغفر الله لكم، وأصلحوا ذات بينكم، ولا تفسدوا في الأرض ولا تبذروا ولا تسرفوا، ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل، ولا تخونوا ولا تغدروا، ولا تحسدوا، ولا تغلّوا، ولا تمثّلوا ... وتواصوا بالحق، وتواصوا بالصبر، وتواصوا بالرحمة... وتعاونوا على البر والتقوى، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان".<sup>146</sup>

143 أنظر عبد الله علي علام، الدعوة المحمدية بالمغرب في عهد عبد المؤمن بن علي، دار المعارف بمصر، 1971، ص 111.

144 الإمام أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ص 95.

145 المرجع السابق، ج 3، ص 48.

146 E. Lévi - Provençal, Documents inédits d'histoire almohade, Paris, 1982, P.P 05, 06.

فسيرة المهدي مليئة بالمواقف التي برز من خلالها كمراقب للأخلاق أي كأمر بالمعروف وناه عن المنكر مثل كسره لجرات الخمر على ظهر السفينة التي كانت تعيده إلى المغرب وإرغامه الركاب على الصلاة وثورته على سكان بجاية لما رآه من اختلاط بين الرجال والنساء وهن في كامل زينتهن...<sup>147</sup>. ولعل أشهر تلك المواقف، رده على الحاكم المرابطي حين استدعاه للنظر في أمره بعد كل الشكاوي التي وصلته والتي كانت تستنكر أفعاله<sup>148</sup>. فكانت إجابة الفقيه السوسي على سؤال علي بن يوسف بن تاشفين كالتالي: "إنما أنا رجل فقير، طالب الآخرة، ولست بطالب دنيا ولا حاجة لي بها، غير أنني أمر بالمعروف وأنهى عن المنكر، وأنت أولى من يفعل ذلك، قد وجب عليك إحياء السنة وإماتة البدعة"<sup>149</sup>.

كل هذا جعل رجل السوس يقتنع أن استعمال اللين لا يمكنه تقويم الاعوجاج، فسلك مسلكا آخر رأى فيه الحل الأرجح لإعادة ترسيخ الشريعة الإسلامية وصرف الناس عن كل ما يناهز تعاليم الدين الإسلامي. ذلك الحل هو استعمال العنف الذي كانت أبرز مظاهره هي ثورته على الحكام الذين اعتبرهم غافلين أو متغافلين عن القيام بواجبهم المقدس ألا وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ينفي الباحث علي الإدريسي تأثر ابن تومرت بالمنهج المعتزلي أو الخارجي في النهي عن المنكر باستعمال العنف وإراقة الدماء ويُرجع ميله إلى طريقة الأئمة العاملين في التقويم الأخلاقي ربما لأنه وحدها أكثر تماشيا مع التركيبة العقلية والنفسية للإنسان المغربي خاصة والأندلسي عامة، كما فعل الداعية المرابطي عبد الله بن ياسين من قبله.

147 أنظر ابن القطان، نظم الحمان، مرجع سابق، ص 42، 41.

- البيهقي، أخبار المهدي بن تومرت، مرجع سابق، ص 36، 37.

- ابن خلدون، كتاب العبر، ج 06، مرجع سابق، ص 464.

148 أنظر: - ابن علكان، وفيات الأعيان، ج 04، مرجع سابق، ص 140.

- ابن الأثير، الكامل، ج 08، مرجع سابق، ص 295.

- المراكشي، المعجب، مرجع سابق، ص 185، 184.

149 أنظر ابن أبي زرع، روض القرطاس، مرجع سابق، ص 122، 121.

فالأمر بالمعروف إذن، إذا ارتبط بالسياسة، لجأ بلا محالة إلى الإقصاء وحتى العنف. فالحكم الإسلامي دائما، وفي كل مراحل احتاج إلى سلاح إيديولوجي يكسبه تأييد العامة له كي يجندها لخدمة القائمين به أو من يسعون لذلك. فكان شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أكفأ السبل لتحقيق تلك الغاية، وبالتالي لم تخل منه أي طائفة من الطوائف التي عرفها التاريخ الإسلامي بما أنه شكل إحدى قواعدها السياسية وسندها الإيديولوجي. فالهدف الأساسي إذن، وإن كان عامل الدين يلعب دورا لا يستهان به، هو السعي وراء إحراز القوة السياسية ثم منها إلى العسكرية<sup>150</sup>.

ومن هنا، يمكن لمس معنى "التحويل" لفكرة القتال في سبيل الله الذي شهدته البلاد الإسلامية أين أخذت الإنجازات الدنيوية، بغية إعلاء كلمة الله طابعا مختلفا. لقد تعددت المذاهب السياسية - الدينية تحت اسم الإصلاح الروحي لكن تبقى نفس المفاهيم مستعملة لغايات مختلفة ومن ثم استعملت كلمة "الجهاد" في الحروب القرنية (Guerres séculaires) والتقويم الأخلاقي والروحي.

دُعِم هذا الاستعمال لكلمة "الجهاد" بالاستشهادات من طرف الدعاة (ابن تومرت مثلا) وبالنصوص المقدسة (القرآن والحديث) أو التي جرى تقديسها (التفاسير). فكلما أعادوا تأويلها، حسب المنطق السياسي السائد في الحقبة الحضارية المعنية، وتطبيقها من جديد على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية... المختلفة والمعاشة من طرف جماهير المسلمين، كلما استطاعوا تحريكها أكثر فأكثر. ومن ثم "يكون الدين - الذي تم تأويله - عقيدة للظالمين بقدر ما يكون عقيدة لقوى اجتماعية تحارب الظلم، بل ممكن القول: تكمن خصوصية النص الديني في قبوله لتأويلات متعددة تمنح أية سلطة اجتماعية عن احتكاره أو استيعابه بشكل كامل. لا يمكن إرجاع الدين بشكل كامل إلى الإيديولوجيا الطبقيّة المسيطرة، حتى لو اعتبرت هذه

<sup>150</sup> H.Laoust, Les Shismes de l'Islam, Paris, Payot, 1966, P 150.

الإيديولوجيا، النص الديني مرجعها الوحيد، لأن النص الديني يشير إلى مجموعات اجتماعية لا يمكن إرجاعها إلى طبقة أو شعب أو أمة<sup>151</sup>.

على ضوء هذا الطرح، يتضح مفهوم التوظيف الذي سبقت الإشارة إليه سواء توظيف الدين الإسلامي ككل كشعار للوصول إلى الحكم وتوليد خطابات جديدة أو توظيف نصوص دينية معينة لتبرير بعض الممارسات التعسفية.

كذلك وُظفت كلمة "الجهاد" عبر التاريخ الاجتماعي - السياسي الإسلامي وأُفرغت عمليا من معناها الديني القرآني، لكنها في نفس الوقت أحرزت على مكانة مميزة ضمن الحساسية الشعبية والفكر المذهبي الذين خدما بهما في نهاية المطاف التطرف السياسي والاجتماعي الذي عرف تاريخا تملؤه الاضطرابات. فقد قُتل عثمان بن عفان، ثالث الخلفاء الراشدين في داره، وسالت دماء المسلمين على أيدي المسلمين أنفسهم في وقعات الجمل وصفين والنهروان، وقُتل علي في مسجد الكوفة، كما قتل الحسن ثم أخيه الحسين وصُلب زيد بن علي وابنه يحيى، كما قُتل الزبير على أبواب المسجد الحرام في مكة وشهد العراق والحجاز والشام اقتتال المسلمين وتناحرهم<sup>152</sup>.

ومن ثم يكون الجهاد في معناه الاجتماعي - السياسي قد شكل القاعدة المتينة لزعزعة سيادية لم تفتقر أبدا بل بالعكس، لم تزد إلا ضراوة وشراسة عبر مختلف مراحل التاريخ الإسلامي. كما قدم الجهاد الأرضية الثابتة لتكوين منبع القوة المادية الضرورية لتكوين حقل السيادة الذي يشكل شرط قيام كل سلطة سياسية.

وهكذا كانت كل عناصر تكوين السلطة السيادية الواحدة، أي الاجتماع السياسي واستمرارها قد تكونت حين تسلم أبو بكر الصديق أول خليفة في التاريخ الإسلامي الحكم. فكل ما كان عليه القيام به، هو وضع هذه العناصر في الحركة التي قام بها والتي طبعت فترة وجوده على رأس الأمة الإسلامية آنذاك وهي إعلان الحرب

151 فيصل دراج، الإسلام والسياسة، الوعي الديني والوعي الطائفي، موقع للنشر، الجزائر، 1995، ص 77.

152 أنظر، حنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق.



ضد من ساءهم بالمرتدين عن الدين. وقد سميت مجموعة الحروب التي شنها على هؤلاء مجروب الردة<sup>153</sup>. ويجدر الإشارة في هذا المقام أن هذه التسمية خصت في أول الأمر المرتدين فعلا عن الدين الإسلامي بعد وفاة الرسول ولكنها شملت بعد ذلك كل الذين حاربهم الخليفة أبو بكر من معارضين دينيين ومرتدين عن العقيدة المحمدية أو منافسين سياسيين لا يزالون متمسكين بالإسلام. لهذا السبب أخذت الحروب التي خاضها أبو بكر صبغة دينية وسمي كل من عارضه بمرتد وجب قتاله باسم الجهاد في سبيل الله<sup>154</sup>. ويتبين للناظر في ظروف تلك البيعة، أي بيعة أبو بكر الصديق، "أنها كانت بيعة سياسية عليها كل طوايع الدولة المحدثه وأنها قامت كما تقوم الحكومات على أساس القوة والسيف"<sup>155</sup>. وعلى هذا الأساس نفسه، يظهر الطابع الوقتي (Temporel) للحكم بعد وفاة الرسول والذي جعل الباحث علي عبد الرازق يقول عنه: "لو أننا نركب شططا في القول لعرضنا على القارئ سلسلة الخلافة إلى وقتنا هذا ليرى على كل حلقة من حلقاتها طابع القهر والغلبة"<sup>156</sup>.



153 أنظر، برهان غاليون، نقد السياسة، الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1993، ص 2.

154 أنظر: علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ص 153.

155 د. محمد صالح المراكشي، الإيديولوجية والحداثة عند رواد الفكر السلفي، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس 1992، ص 132.

156 علي عبد الرازق، مرجع سابق، ص 130.

# الفصل الرابع

مفهوم المنفذ ( المهدي ) كاعتقاد

دائم التجدد و علاقته بالتطرف.

الباب الأول : فكرة الاعتقاد في شخص المنفذ باختصار في بعض الديانات.

\* مفهوم المنفذ ( المهدي ) في المعتقد الإسلامي .

الباب الثاني : مفهوم المطالبة بالرجوع إلى الإسلام و إلى الحكم الإسلامي

( الإسلاموية ) في العصر الحديث.

الباب الثالث : نموذج من التطرف الديني الإسلامي السياسي ( أو ما يسمى اليوم

بالإسلاموية ) و علاقته بالجهاد و بالقيادة الكاريزماتية.

\* التجربة الجزائرية نموذجاً.

# الباب الأول

فكرة الاعتقاد في شخص المنقذ في  
بعض الديانات

حلمت البشرية دوما بالخلاص من شقائها، وابتدعت من أجل ذلك أفكارا ومعتقدات اختلفت من جماعة لأخرى و من عصر لآخر و هذه في الواقع ميزة من مميزات الفكر الإنساني وضروراته. فطغيان الشر على العالم ، جعل البشرية تنتظر المخلص و تتخيله في شتى الصفات و الأحوال . فكما رأته إلها قادرا على كل شيء، رأته كذلك إنسانا ، ينقل إلى البشر كلمة الله المحيية تحت اسم النبي، أو فيلسوفا يسوس أهل المدينة الفاضلة كما حلم به أفلاطون و الفارابي ... أو إلها على هيئة المسيح كما رآه النصارى أو إماما مهديا ينتظره الشيعة.

ففكرة المخلص إذن قديمة و جذورها راسخة في تاريخ الإنسانية . إلها موجودة في أكثر الديانات القديمة ، " فالديانة اليهودية تركز على الاعتقاد بمجيء المخلص، و"ميترا" منظم الكون و منقذه تحت إمرة" الزمان" ليس إلا إله " الافشتا " الإيرانية القديمة، المطبوع بالطابع الزرفاني ، و قد أخذت ديانة "ميترا" فكرة المخلص من المزدكية، و جعلت من " ميترا" المنقذ الذي سيعود يوما إلى العالم ، فيبعث الموتى ويجري الدينونة و يعد خلود الأموات و الأحياء ، و يحقق ما تصبو إليه الإنسانية المتأللة التعسة، أي " ملكوت الله" لأنه سيعود يوما فيضرم نارا تلتهم الكون كما سيفعل "سيفا الهندي" و يظهر العالم من أدراجه و يبدد ظلام أهرمان"<sup>1</sup>.

لن يسعنا المكان هنا لعرض كل الديانات و المعتقدات التي تكلمت عن مجيء المخلص و إن كان التطرق إلى الفكر الهندي و إلى البوذية بشكل خاص على درجة كبيرة من الأهمية، و بالتالي فسنكتفي بالإشارة إلى أنه كلما امتلأت الأرض جورا وظلما، وعمت الشرور، يظهر البوذا ( لأن عددهم في الحقيقة خمسة ، يظهر كل واحد منهم كلما تجمعت الشروط التاريخية و الاجتماعية الكافية. حينئذ يتخذ هذا البوذا شكلا بشريا و يصبح مخلص العالم). و يذكر هذا الاعتقاد بالمسيح المخلص

<sup>1</sup> المذكور في " تاريخ الفلسفة العربية" حنا الفاعوري، ج1، مرجع سابق، ص 25

المنتظر الذي ذكرته التوراة و ما يزال اليهود ينتظرون مجيئه ، كما يذكر باعتقاد  
النصارى بعودة المسيح في آخر الزمان ليضع حدا لنشاط المسيح الدجال

### مفهوم المنقذ ( المهدي ) في المعتقد الإسلامي :

أما عن فكرة المنقذ و قد أخذ في المعتقد الإسلامي اسم المهدي فيؤرخها البعض على  
أنها ظهرت في حياة الرسول محمد (ص) و حجتهم على ذلك قصيدة حسان بن ثابت  
التي يقول فيها .

" ما بال عينك لا تنام كأنما — كحلت مآقيها بكحل الأرم —

جزعا على " المهدي " أصبح ثاويا — يا خير من وطئ الحصى لا تبعد —

كما سمي باسم المهدي بعض الخلفاء الراشدين و قد خص به الإمام علي الذي  
يصر غلاة الشيعة على أنه رفع وأنه سيعود في آخر الزمان ليملا الأرض قسطا وعدلا  
أو يضع حدا للجور و الظلم و الاضطهاد الذي يملأ العالم . تقوى فكرة المخلص عندما  
يتفشى الظلم و الاستعباد و يكثر عدد المظلومين و لعل أكثر الحوادث التاريخية  
تصويرا لهذه الفكرة هي حادثة مقتل الإمام علي بن أبي طالب ثم ولديه الحسن  
والحسين من بعده . وقد نجم عن هذه الحوادث متابعة الشيعة واضطهادهم من  
طرف أصحاب السلطان من الأمويين . كما أنه لم يكن "جور النظام العباسي  
وعسفه منذ قيام الدولة العباسية بأقل من جور النظام الأموي المختل حفا —  
لتنفوس إلى التمسك بعقيدة المهدي والتطلع إلى ظهوره لتخليصها من قسوة ذلك  
النظام الجديد و جوره"3 . وما الرسالة التي كتبها أبو بكر الخوارزمي إلى شيعة  
نيسابور إلا برهانا آخر على المحنة التي عاشها آل البيت ، و من بين ما يقول فيها :  
"نحن عصابة لم يرضى الله لنا الدنيا فذكرنا للدار الأخرى ... و قسمنا قسمين :

<sup>2</sup> المرجع نفسه ، ص 197 .

<sup>3</sup> -فان فلوتن، مذكور في ، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق ص198 .

قسما مات شهيدا وقسما عاش شريدا ، فالحي يحسد الميت على ما صار إليه."4 وقال بعض الذين أرجعوا فكرة المهدي إلى علي بن أبي طالب ، أن جزءا إلهيا قد حل بعلي . انتشرت هذه الفكرة خاصة أثناء الثورة التي قام بها المختار في الكوفة سنة 66هـ/685م حيث كانت هذه المدينة مسرحا للفتن والتوترات وقيل أن محمد بن الحنفية 5 هو المهدي المنتظر . فمات من مات ، لكن الفكرة عاشت و ذاعت بين الناس بسرعة كبيرة . هذا وقال معتقوها أن المهدي لم يمت بل سيرجع في آخر الزمان ليخلص البشرية من الشرور التي تعاني منها . ولعل مثل هذه الأفكار هي التي أنتجت فكرة الغيبة و فكرة الرجعة التي تتكلم عنها بعض الفرق الشيعية.

بدأ التشيع كحركة سياسية تقوم على المطالبة بالخلافة لعلي بعد وفاة ابن عمه و صهره الرسول. وإلى غاية منتصف القرن الأول الهجري، بقيت هذه الحركة ذات طابع عربي ، لكن نتيجة لظروف عدة منها السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية و الثقافية و التي لا يتسع لها المكان هنا للإحاطة بها ، ظهرت مكونات جديدة لحركة التشيع، لعل أهمها ، المسلمون الأعاجم الذين بدأوا يعانون من سوء معاملة العرب لهم أكثر فأكثر مع الوقت زيادة على تدمير قسم كبير من الرعية المسلمة من تردي أوضاعها الاقتصادية ... كل هذا زاد من نقيمتهم على العنصر العربي بصفة عامة و الطبقة الحاكمة بصفة خاصة . هكذا ، نشأت جماعات عديدة و مختلفة يجمعها إحساسها الثوري ضد أصحاب السلطان، فكان التشيع مأواهم ووسيلتهم للانتقام من النظام . و هكذا أيضا ، انظموا إلى الشيعة المضطهدة و انتشروا في كافة أرجاء البلاد الإسلامية. هذا ربما ما يفسر ولو جزئيا، الحالة التي آلت إليها الأوضاع بصفة

<sup>4</sup> -المرجع نفسه، ص 198.

<sup>5</sup> -الحنفية: هي الزوجة الثانية لعلي بن أبي طالب.

عامة آنذاك، كانضمام العنصرين اليهودي و المسيحي إلى الحركة الشيعية و من ثم تطور المعتقد الإسلامي و انتقال الحركة من أيدي العرب إلى الموالي . فكانت النتيجة أن : "حل التنافر الطبقي محل التنافر العنصري وأصبح التشيع مذهب المظلومين و المحرومين الثائرين على السلطة".<sup>6</sup>

يتبين للممعن في النظر في هذه المسألة ، أن فكرة المنقذ كاعتقاد دائم التجدد لم تطبع فقط جل الديانات و المعتقدات ( إن لم نقل كلها ) ، بما أن الإنسان تواق إلى السعادة الأبدية و العدل المطلق ، بل حتى الهدف الذي يسعى إليه هذا المخلص سواء كان إلها أو نبيا أو فيلسوفا أو إماما... هو نفسه. و هذا الهدف، يتمثل في توحيد الجماعة حول فكرة واحدة و كلمة واحدة و فعل (Action) واحد ، و لعل رؤية جماعة إخوان الصفا لفكرة الإمام غنية عن كل تعليق . فهم يعتبرونه " المبعوث و صاحب الزمان و الإمام للناس ما دام حيا فإذا بلغ الرسالة ، و أدى الأمانة و نصح الأمة ، و دون التزييل، و لوّح التساويل، و أحكم الشريعة، و أوضح المنهاج، و أقام السنة ، و ألف شمس الأمة<sup>7</sup> ، ثم توفي و مضى إلى سبيله ، بقيت تلك الخصال في أمته وراثته منه " .<sup>8</sup>

<sup>6</sup> المرجع نفسه ، ص 197 .

<sup>7</sup> هذا السطر من طرفنا .

<sup>8</sup> رسائل إخوان الصفاء ، 4 مطب القاهرة ، عام 1928 م ، ص 179 .

## الباب الثاني

فكرة المطالبة بالرجوع إلى الإسلام  
و إلى الحكم الإسلامي ( الإسلاموية ) في  
العصر الحديث.



من بين الأفكار التي بنيت عليها سياسة التوحيد في العهد الموحدى ،  
والتي تبنيتها هذه الأخيرة بدورها بعد قولبتها حسب خصوصيات ، الزمان والمكان  
والثقافة، وغذت بها المخيال الجماعى الإسلامى على مدى العصور اللاحقة كما زادت  
في حدتها كل الاضطهادات و الاستعمارات التي عانت منها ولا تزال حتى اليوم  
المجتمعات الإسلامية هي المطالبة بالرجوع إلى الدين أو بمعنى أصح، بإقامة الدولة  
الإسلامية و العمل بكتاب الله و سنة نبيه و قراءتهما قراءة أحادية النظرة و فرض الرأي  
و الإيمان بالقوة تحت ظل قائد كاريزماتى.

### - المطالبة بالعودة إلى الدين (الصدىع) :

ازدهرت فكرة الماضوية (passéisme) في العصر الوسيط و وجدت زادا في  
الفلسفة الإسلامية آنذاك حيث ربطت فكرة التقدم بالقدم و الأمثلة على ذلك لا  
تعد و لا تحصى سواء تعلق الأمر بدعاة الرجوع إلى الفقه السلفى أو دعاة  
التشيع بالفلسفة الإغريقية و بالمنطق الأرسطى على وجه التحديد. فأصبح الشغل  
الشاغل للجميع هو استعادة ذلك الماضى الجميل الملىء بالإبداعات على كافة  
الأصعدة<sup>9</sup>. و لكن من جهة أخرى ، إن الشوق إلى ذلك الماضى السعيد هو تعبير  
عن تدمير واستياء كبيرين كانا يعمان الحياة الاجتماعية في ذلك الوقت ومن ثم  
كانت المطالبة بالإصلاح الدينى والحكم بما يأمر به الله أى تطبيق الشريعة  
الإسلامية.

فالحديث باسم الإسلام إذن ، كان و لا يزال يلعب " على وتر مشاعر  
العدل و المساواة المثالية بين الناس، ويفجر المخزون التاريخى لذاكرة

<sup>9</sup> الإسلام والسياسة، تقدم محمود أمين العالم، © مؤلف للنشر، الجزائر، 1995، جزء، صناعة الوهم: الأسباب الاجتماعية لظاهرة المورس الدينى في السودان.

بقلم الحاج وارق ص 211.

الاعتراض على التمييز والظلم الذي يشتكى منه جمهور يزداد اتساعا لا يأبه به أحد<sup>10</sup>. وهو بذلك ، أي الرجوع إلى تعاليم الإسلام " الصحيح " يبعث الأمل في قدوم فرصة الانتقام الرهيب والثأر التاريخي لدي المحبطين والمعوزين والمحرومين من كل الأشكال والأصناف. بل إن الشكل الأكبر من سحر الدعوة للسلطة الإسلامية نابع من الرغبة في قلب الأوضاع والانتقام للذات من حالة الهامشية والمذلة ، أكثر مما هو ناجم عن الأمل العميق في الخروج منها<sup>11</sup>.

بما أن هذا الرجاء كان محتاجا لأن يتجسد على أرض الواقع ، جاءت فكرة الرجل المنقذ الذي اتخذ في التاريخ و الثقافة الإسلاميين اسم " المهدي ". وقد سبقت الإشارة إليه في أكثر من مقام. و الأهم من ذلك كله ، أن اسم المهدي كقائد كاريزماتي اقترن بمفهوم الثورة ليس على الصعيدين ، الديني و الثقافي فحسب، حيث كان يظهر دائما ككائن ضد نظام يعتبره ظلما و مستبدا وكساع لتوحيد الأمة الإسلامية تحت شعار الحكم بما ينصه كتاب الله و شريعته. وهو بذلك يحاول بناء ثقافة موحدة و عيا منه بأن توحيد الثقافة هو أخصب أرضية يمكن أن تبني عليها باقي أنواع التوحيد.

لقد اقترن عنده مفهوم الثورة بأهداف سياسية و حرية ، فجعل أهم مساعيه، الإطاحة بالنظام القائم وحل محله نظاما جديدا يقوم على أفكار جديدة . يقول جولد زيهر Goldziher عن ابن تومرت بما أنه النموذج الذي اختير لهذا البحث : "مائن أعلن أنه المهدي، حتى بدأ يدفع إلى الحرب و إراقة الدماء. وجعل من المحاربين الذين سقطوا في تلك المعارك شهداء في سبيل الله. فمن السنة إذن ، إسالة دماء الأعداء من أجله . فالحرب هي وظيفة المهدي " <sup>12</sup>.

<sup>10</sup> - نفس المرجع، نفس الصفحة.

<sup>11</sup> Burham ghahioum, Islam et politique, Casbah Edition, Alger, Décembre, 1997, P. 279.

<sup>12</sup> Cité in, Le gihad dans l'Islam médiéval, Ed M Albin Michel, 5 A paris, 1993 pp 318 - 319.

ففكرة استعمال القوة التي قامت عليها فلسفة التوحيد بل و التمييز أيضا ، جعل منها رجل السوس إحدى أهم الأعمدة التي من خلالها أقام الدولة ، و التي كبر شأنها مع خليفته عبد المؤمن و أبنائه من بعده متذرعا بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر و مراقبة الأخلاق . يروي ابن القطان في هذا الشأن أن المهدي بن تومرت جعل القتل في ثمانية عشر صنفا ، الكذب و المداينة و أمور أطال الكتاب في ذكرها ، وأنه كان يعرض الناس في كل وقت و يذكرهم أن "من لم يحضر أدب، فإن تمادى قتل. وكل من لم يحفظ حربه عزز بالسياط. وكل من لم يتأدب بما أدب به ضرب بالسوط المرة و المرتين ، فإن ظهر منه عناد و ترك الامتثال للأوامر قتل. ومن داهن على أخيه أو أبيه أو ابنه أو من يكرم عليه قتل " <sup>13</sup>.

و من ثم تكون رسالة إيديولوجي تلك الفترة واضحة ، فلا دعوة خارج مبدأ التصحيح الأخلاقي من أمر بالمعروف و نهي عن المنكر و مبدأ الجهاد في سبيل الله، أي ضد الحكام "الكفرة" أو بالأحرى الذين تم تكفيرهم و الذين يعتبر حكمهم غير شرعي و أخيرا مبدأ الحكم بما أمر به الله و رسوله <sup>14</sup>.

فهذا التزم في الفكر الذي يشمل كل من كان يفكر على أساس أنه يملك حقيقة مطلقة ، و يضع حاجزا بين هذه الحقيقة و بين قابلية المناقشة و النقد، و كل من يتخذ لحججه سندا واحدا من الاستشهاد مهما كان مصدره، هو الأساس الذي قامت عليه فكرة التوحيد فلسفة و عملا، و عقيدة و سياسة. وحتى الذين يشهد لهم التاريخ بالتفوق الفكري و المعرفي آنذاك وعلى رأسهم الفيلسوف ابن رشد ، عملوا على نشر فلسفة التمييز وهي فلسفة الدولة كما سبقت الإشارة إليه <sup>15</sup> بسلب العامة حق المشاركة في الحياة الاجتماعية و السياسية و الاكتفاء بالطاعة رغم أنهم في مقامات أخرى و نذكر دائما على سبيل المثال فيلسوف قرطبة، "مؤسس التزعة

<sup>13</sup> ابن القطان ، نظم الجمان ، مرجع سابق ، ص 29.

<sup>14</sup> ارجع إلى التجربة الموحدة.

<sup>15</sup> راجع الفصل الثاني ، الباب الأول - عنصر التمييز.

الإنسانية في الثقافة العربية<sup>16</sup> كما يسميه الباحث يوسف سلامة و الذي يقول في دراسة له حول الرشدية : "ليس من معنى لمنح السلطة الأولى للعقل من ناحية، وإلحاق الحقيقة بالشرعية من ناحية أخرى بعمل العقل وبالحقائق العقلية ، إلا أن يكون الإنسان هو النقطة المركزية في هذا العالم و أن تكون سلطته - و بخاصة سلطته العقلية - هي السلطة العليا في هذا العالم"<sup>17</sup>.

ولكنه ، أي الفكر الرشدي ، أسس في نفس الوقت للترعة الاستبدادية في الفكر والعمل " بإباحة التأويل و قصره على فئة معينة هم أصحاب الفطر الفائقة القادرين على النظر الفلسفي أو البرهاني"<sup>18</sup>. وبهذا تكون الرشدية والفلسفة العربية الإسلامية "قد أسست للنخبوية من ناحية والاستبداد من ناحية أخرى. فإذا لم يكن "العقل" أعدل الأشياء قسمة بين الناس، أصبحت كل أشكال التمييز والقمع والاستبداد مبررة تماما تحت غطاء من سلطة العقل ذاته، وبذلك تكون الرشدية قد قدمت الأساس الإيديولوجي لكل نزعة استبدادية في الفكر والعمل للمستقبل من ناحية، كما أنها تكون قد خلعت كل التبريرات الضرورية - و إن كان ذلك بصورة ضمنية - على تاريخ القمع الطويل الذي شهدته الحياة الإسلامية"<sup>19</sup>.

فنظرا للمعارف المكبوتة في روح العصر بصفة عامة ، و نظرا لفشل الفكر الرشدي رغم ذلك في الوصول إلى العامة لأسباب عدة ، ربما يكون أهمها على الصعيد السوسيولوجي هو عدم إلمام السكان، ما عدا القاطنين بالمدن الأندلسية الكبرى ، بالسلمة العربية و انتشار الثقافة البربرية الشفهية بكل مؤسساتها وعقائدها في كنف إسلام ساذج و بسيط، زيادة على التعصب الأرثوذكسي لدى الموحدين و خشونة

<sup>16</sup> يوسف سلامة، مجلة عالم الفكر ، مرجع سابق ، ص 207 .

<sup>17</sup> نفس المرجع ، نفس الصفحة.

<sup>18</sup> نفس المرجع ، نفس الصفحة .

<sup>19</sup> نفس المرجع ، ص 208.

العنصر البربري ، دون إغفال كذلك الدور الذي لعبه الفقهاء المالكيون في تحريك الحساسيات الدينية المذهبية.

كل هذا، قد شكل ما يمكن تسميته اليوم بالقوي الاجتماعية والقوالب الإيديولوجية التي طبعت الفترة التاريخية ابتداء من القرن الثالث عشر الميلادي. " فإضعاف السلطة المركزية، وتبعثر مراكز السلطة بعد القرن الثالث عشر هما اللذان يفسران لنا سبب تقلص الآفاق الفكرية التي كان الفكر الفلسفي العربي قد فتحها أثناء العصر الكلاسيكي. فالآليات الاجتماعية السياسية المرتبطة بالبنية القبلية أصبحت تستعمل من قبل زعماء الطرق الصوفية كلما راحت مراكز السلطة الشغالة على غرار النموذج الإسلامي الكلاسيكي تضعف"<sup>20</sup>.

فالصوفية ، و إن كانت كما يسميها شيوخها ديانة الحب، و إن كانت في بدايتها فكرية نخوية ، ترفض تقليص الإسلام إلى مفهومه النفعي البحت وتسييره من طرف الدولة ، قد تحولت مع مرور الوقت و أصبحت عبر مختلف طرقها تسعى للسلطات السياسية التي أدركت مدى أهمية المكانة التي أحرزت عليها الطرق الصوفية و قدرتها على جمع شمل الناس من حولها و تجنيدهم للذود عن مصالحها.<sup>21</sup>

هذا و يتضح للدارس اليوم ، أن ما ورثته المجتمعات الإسلامية عن ماضيها هو ضعف الحماية الدينية و فساد السلطة السياسية . فلم تتشبث فيما يخص دينها إلا بظاهرها ، أي بجانبه الطقوسي و هو ظاهر تتحكم فيه الدولة و تسيره، و من الدولة لم تعرف إلا جهازها القمعي المجرد من كل محتواها الأخلاقي و السياسي و الذي يمكن تقليصه إلى بنية عسكرية بسيطة تخدم مصالح القائمين عليها و تضطهد باقي المجتمع.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> نفس المرجع ص 22.

<sup>21</sup> B- Ghahioum, Islam et politique, op cit, p. 195.

<sup>22</sup> نفس المرجع ص 53.

على الصعيد الثقافي و العقيدي ، منعت النخب الحاكمة الحوار و حرية الرأي والتعبير كما عملت على قمع الأفكار و العقائد ممارسة الإرهاب النفسي والجسدي تحت اسم الحفاظ على النظام و الأمن و الوحدة.

فسياسة التوحيد هذه ، التي نظر لها المهدي بن تومرت (و غذاها عبد المؤمن وخلفاؤه) وجعل منها عقيدة للموحدين، جامعا بذلك بين مختلف العقائد و المذاهب الموجودة في ذلك الوقت في تجربة تركيبيّة مميزة، وحدث شمل الأمة الإسلامية في المغرب و الأندلس. و لكن إلى جانب ذلك، تم إقصاء كل من عارض المشروع الموحد أو شك في مهادنة المهدي بن تومرت تطبيقا لسياسة التمييز التي أنتجها التوحيد سياسية و عقيدة ، و كانت فرصة للقهر "و دفع المجتمع لاستبطان الدونية والعبودية حتى يسهل إخضاعه و انقياده. وما كان لهذه السياسة إلا أن تحول الثقافة نفسها إلى عقيدة سياسية، و مركز توظيف للحرب السياسية " .<sup>23</sup>

تلك هي الأفكار التي قال بها مؤسسوا سياسة التوحيد ( ابن تومرت و من والاه) والتي لا تزال رواسبها سبب معاناة المجتمعات الإسلامية حتى اليوم. فحرمان العامة من الانفتاح الفكري والعقدي يمثل بالنسبة للسلطة أكبر ضمان لاستمرارها و إن كان العكس هو الصحيح فهي تعتبر من هم تحت رحمتها، أي كافة أفراد المجتمع دون درجة الفهم و الاستيعاب والإبداع، ذلك لا لشيء سوى لأنها تعتبرهم موالى (sujets) لا مواطنين أحرار . فمن ثم ، يمكن القول أن تلك الظاهرة التي تم نعتها بالتوحيد عقيدة و سياسة في الماضي ، عادت إلى الظهور كطريقة لجعل الدين في خدمة السياسة ، أو بتعبير آخر ، الإسلاموية (L'islamisme).

يتضح حسب هذا الطرح ، أن ما يسمى اليوم بالإسلاموية ، لم يميز مرحلة معينة و محددة من مراحل التاريخ الإسلامي ، بل تكررت مرارا على مدى هذا التاريخ. و إذا كان هناك اختلاف ، فهو لا يتعدى المستوى الشكلي ، أما

<sup>23</sup> نفس المرجع ، ص 278.

الفكرة العميقة فهي واحدة . " ففي كل مرة ينهار فيها البناء الوطني، تبرز الأساسات العميقة ، و تعود الصورة إلى أصولها. و تمثل العودة للرأسمال الإسلامي، المنبع الخفي لقيم النظام و عنصرا أساسيا من عناصر استقراره النفسي و توازناته العميقة".<sup>24</sup>

على هذا الأساس سيتم المرور إلى موضوع الإسلاموية التي ابتدأت كظاهرة دينية ثقافية تدعو للرجوع إلى الإسلام و إلى إحياء تراثه ، و تطورت لتصبح كما كان الأمر بالنسبة لظاهرة التوحيد عند الموحدين ، ظاهرة ثقافية ، سياسية انتهت إلى التطرف السياسي القائم على التمييز و الإقصاء تحت اسم الجهاد في سبيل الله.

## 2- الإسلاموية ( أو الإسلام السياسي ) :

بعد الإشارة إلى أهم الرواسب الفكرية و السياسية التي تركتها عقيدة التوحيد وتغذى منها المخيال الإسلامي بشكل عام و المغربي بشكل خاص، وقبل التطرق إلى الشكل الذي أصبحت عليه الإسلاموية في العشرينات الأخيرة من القرن العشرين، لا بأس بإلقاء نظرة على الحركات التي مهدت لقيام الإسلاموية.

احتد الصراع منذ نهاية القرن التاسع عشر بين دعاة السلفية الإسلامية الجديدة وعلى رأسها الأفغاني و محمد عبده و رشيد رضا ودعاة الحداثة والعلمانية ومنهم شبسيلي الشميل، فرح الظنون وسلامة موسى... واتخذ مع مطلع القرن العشرين شكلا سياسيا تواجه فيه الطرفان<sup>25</sup>. و من ثم كان الصراع بين أنصار الحداثة الذين ينادون بالقطيعة مع الماضي أو بصفة أدق مع التيار الفكري الديني على لسان عبد الله العروي مثلا حين يقول : "رباطنا بالتراث الإسلامي في واقع الأمر قد انقطع نهائيا في جميع الميادين و الاستمرار الثقافي يخدعنا لأننا ما

<sup>24</sup> نفس المرجع، ص 284.

<sup>25</sup> انظر : أنور الجندي ، الفكر العربي في معركة التغريب و التبعية، مطبعة الرسالة، مصر - د، ت.

زلنا نقرأ المؤلفين القدامى ، إنما هو سراب و سبب التخلف عندنا هو الغرور بذلك السراب و عدم رؤية الانقصاص الواقعي"<sup>26</sup>، و بين دعاة العودة إلى السلف الذين يحاولون الدفاع عن الثقافة العربية الإسلامية ضد خصومهم الذين يجعلون منها ثقافة عقيمة ، و عقمها هو سبب التخلف الذي تعاني منه البلاد الإسلامية اليوم و هذا راجع في نظرهم إلى قيم العرب "النظرية و الفلسفية المتسمة بشدة التدين والقيم السياسية التي كرست تسلط الفردي و الاستبداد والقيم الاقتصادية، التجارية والزراعية المنافية للروح الصناعية التكنولوجية"<sup>27</sup>.

ومن ثم يكون الحل ، دائما حسب طرحهم هذا هو "التخلص من هذه القيم والتشرب الكامل بقيم الحضارة الحديثة"<sup>28</sup> هذا و يرد السلفيون الجدد<sup>29</sup> سبب انحطاط العرب إلى تركهم لمعالم الدين الإسلامي و الثقافة التي أنجتها هذا الأخير و أن الحل الوحيدة للنهوض بالأمة العربية الإسلامية هو إحياء تراثها الديني و الثقافي و دفعه إلى الأمام<sup>30</sup>.

كرس الأفغاني جهده في سبيل الدفاع عن الدين الإسلامي و محاولة بناء تصور حديث لتعاليم هذا الدين وفق العقل و المصلحة و الضرورة لجعل البلدان الإسلامية قوية و قادرة على مواجهة الغزو السياسي و الثقافي والاقتصادي الأوربي الخارجي بعدما فرضت أوروبا نفسها حضاريا و سياسيا. يقول الأفغاني في هذا الشأن: "الشرق" خصصت جهازا دماغيا لتشخيص دائه وتحري دوائه، فوجدت

<sup>26</sup> عبد الله العروي ، العرب و الفكر التاريخي، دار الحقيقة ، بيروت ، 1973 ، ص 23.

<sup>27</sup> لبرت حورلان، الفكر العربي في عصر النهضة، الفصل العاشر، ص من 292 إلى 310.

<sup>28</sup> نفس المرجع ، نفس الصفحة.

<sup>29</sup> تستعمل عبارة " السلفية الجديدة " للتأكيد على معناها المختلف جزئيا عن معنى " السلف " في القدم عند كبار علماء المذهب السني في العصر الحديث. فالفكر السلفي الجديد ليس فكرا دينيا عقائديا ذا طابع جدالي يبحث أصحابه في العلم فكلام القدم و أصول العقائد الإسلامية المختلفة (خلق القرآن، القضاء و القدر، الخير والشر ...) كما فعل المعتزلة و الأشاعرة و أهل السلف في المقابل، ولكنه فكر ديني واقع يتحارزه هذه المسائل بوضوح للإهتمام بقضايا المجتمع الإسلامي الحية في العصر الحثاني و قد غلب التدخل الاستعماري الأوروبي و بسط نفوذه وثقافته عليه بمدة . أنظر في هذا ، محمد صالح المراكشي في كتابه، الإيديولوجية و الحداثة عند رواد الفكر السلفي، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، 1992، ص. 27.

<sup>30</sup> العروة الوثقى، ط 3، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1970 . ص 13.

أو ضمن الأعمال الكاملة للأفغاني، ط 2، 1981 . ج 2 - ص . 9 ...



أدواءه انقسام أهله وتشتت آرائهم واختلافهم على الاتحاد واتحادهم على الاختلاف، فعملت على توحيد كلمتهم و تنبيههم للخطر الغربي<sup>31</sup>.

وعلق الشيخ محمد عبده على مقصد أستاذه في الإصلاح بقوله :  
"فإن مقصده السياسي كان إنفاض الدولة الإسلامية من ضعفها (...) حتى تلحق الأمة بالأمم العزيزة و الدولة بالدول القوية في هذا العصر"<sup>32</sup>.

قيم الشيخ جمال الدين و تلامذته الفاصل بين عالم الشرق و عالم الغرب في القوة المادية بالدرجة الأولى و بالعلم الوضعي الذي كان سبيل قوة و تقدم أوربا ومظاهر التشتت و الضعف و الجهل الذي يعم الشرق .

فكانت معظم أهداف هذا المصلح ومن سار مساره سواء السياسية منها أو الدينية أو الاجتماعية، براغماتية نفعية تهتم بالواقع الحاضر ومشاكله المتعددة ولا تنوّه في قضايا نظرية حفل بها التاريخ الإسلامي ولم تعرف حلولاً في معظمها إلى حد الآن.

مع بداية الخمسينات ، أي مع انجلاء الاستعمار من قسم كبير من البلاد العربية و استقلالها سياسياً، همشت التيارات الثلاثة و التي تتمثل في التيار القومي و الماركسي و الإسلامي . فانصرف مفكروا كل تيار إلى إدانة التيار الآخر و محاولة إقصائه من واقع صراع الخمسينات والستينات دون أن ينال السلطات العربية السائدة أي نقد تقريبا. فتناسى التيار القومي التقدمي موضوع الأمة و الوحدة لمصلحة قضايا العلمنة و الديمقراطية أي شكل الدولة أو طابعها أو نظامها الداخلي، في حين اقتصر الأمر بالنسبة للإسلاميين الذين كانوا يسعون إلى توحيد العالم الإسلامي في السابق على الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية في الحكم الشيء الذي جعل مفكري التيار الأول يعتبرون حركات الصحوة الإسلامية التي تعرفها البلاد العربية مظهراً من مظاهر

<sup>31</sup> نفس المرجع، نفس الصفحة.

<sup>32</sup> الأعمال الكاملة لعبد ، ج 2 ، ص. 352 .

التخلف المسيطر و المستتب و " لعبة إمبريالية في الأساس لشرمذة المجتمعات <sup>33</sup> ويذهب آخرون إلى القول أنها "إجابة عاجزة لأنها تلجأ إلى إيديولوجيات متخلفة تنتمي إلى القرون الوسطى" <sup>34</sup> و تمرد لها هو مجرد " تعبير و قناع متخلف للصراعات الاجتماعية والسياسية في أقطار الوطن العربي" <sup>35</sup> ويرى هؤلاء القوميون التقدميون أخيراً أن الحل "الذي يخرج الوطن العربي من كابوس إسلام القرون الوسطى، يكمن في المزيد من التحديث والتنمية والعلمنة. وإذا كان ذلك ، انتهت الحركات الإسلامية وعادت للصراعات عناوينها الحقيقية" <sup>36</sup>.

أما أطروحة الإسلاميين في ردهم على خصومهم، يمكن تلخيصها في ما يلي :  
"القومية فكرة مستوردة المقصودة بها شرمذة الأمة الإسلامية و إدخالها في صراعات داخلية . إنها لغة التراب في مواجهة اللغة الإلهية الموحدة و الجامعة.

- والاشتراكية كسبيل للتنمية المستقلة ، زحف أحمر يرمي إلى القضاء على المقومات الباقية للاستمرار و الاستقرار في أوطان المسلمين.

- و شعارات الحداثة و الديمقراطية و العلمنة ، شعارات مستوردة لضرب المسلمين في دينهم و ثقافتهم الموروثة ، و هويتهم و تاريخهم.

و الأمة ( الإسلامية ) محاصرة بزحف غربي شامل منذ قرنين من الزمان عناوينه :  
الصلبية و الشيوعية والليبرالية. استطاع استقطاب أطراف محليين داخل الأقليات غير الإسلامية، ضمن المثقفين المتغربين، والنخب الحاكمة، وهدفه المستر بل والمعلن، السيطرة على المسلمين بأدوات محلية، وتذويب هويتهم الممانعة والمقاومة والمتمثلة بالإسلام <sup>37</sup>.

<sup>33</sup> - محمد صالح المراكشي، لإيديولوجية و الحداثة عند رواد الفكر السلفي ، - مرجع سابق، ص. 77.

<sup>34</sup> - نفس المرجع ، نفس الصفحة.

<sup>35</sup> - نفس المرجع ، نفس الصفحة.

<sup>36</sup> - نفس المرجع ، ص 78.

<sup>37</sup> نفس المرجع ، نفس الصفحة.

من ثم تكون إجابة مفكري الحركات الإسلامية ، إجابة قطعية لا نقاش فيها وتمثل في "حتمية الحل الإسلامي الذي يبدأ بتطبيق الشريعة في النظام الاجتماعي السياسي" <sup>38</sup>.

### \*التوظيف السياسي للإسلام :

تحولت رهانات النخبة المؤيدة للحدثة في العالم الإسلامي على الأفكار القومية إلى الشرعية الدينية و كان ذلك بعد أن اتضح أن منهج المشروع الحدائي قد اتجه أكثر نحو استعمال القوة منه إلى تنمية التعليم و إخصاب (Fécondation) الثقافة. لقد فضلت الحدثة الاستثمار في وسائل القمع و المراقبة (Contrôle) و الاضطهاد بدل محور الأمية و التمدرس ونشر الوعي والإبداع بكل أنواعه. كما أن جنوحها للاستهلاك، أي استهلاك تكنولوجيا الغرب وخضوعها لتأثيرات الموضي على الأفكار والممارسات جعلها تفقد تماسكها بقيم الحرية والحوار والتبادل والتضامن. ففي الشارع كما في المدرسة لم يعد لها عمادا آخر ما عدا استبطان القمع من طرف المسلمين و فقدان الحس النقدي. <sup>39</sup>

هكذا، أصبحت الإسلامية الوسيلة الأنجع للحيازة على رأس المال المعنوي و الرمزي الذي تحتاجه سواء السلطة الحاكمة أو الأحزاب التي تسعى إلى نيل هذه السلطة حتى و إن كانت تقوم على أفكار ليبرالية أو اشتراكية غربية الأصل. و من ثم، يصبح استعمال الدين الإسلامي في بناء الشرعية السياسية ليس طريقة الإسلاميين فقط للوصول إلى السلطة بل منهج كل النخب حتى التي تنادي بالحدثة و المعاصرة " و لذلك فإن الصراع بين الإسلاميين و العلمانيين هو بالأساس صراع على إرث الإسلام و استخداماته السياسية و غير السياسية، وذلك في

<sup>38</sup> نفس المرجع ، نفس الصفحة.

<sup>39</sup> B. Ghalioun, op. Cit, p.157.

سبيل احتواء الإسلام، بتأويله، في العقيدة السياسية الخاصة بكل طرف. وفي جميع الحالات، يبدو الإسلام وكأنه المصدر الأساسي اليوم للقيم اللازمة لإعادة بناء مفهوم السلطة أو إصلاحه عند العلمانيين والإسلاميين على السواء بالرغم من اختلافهم في فهم هذه القيم، بل إن هذا هو سبب الاختلاف".<sup>40</sup>

أما عن الدراسات التي أنجزت حول موضوع المد الإسلامي، فيمكن التكلم عن نظرتين اثنتين :

المنظرة الأولى : تعتبر ظهور الحركات الإسلامية كنتيجة لتعصب المجتمعات العربية الإسلامية وزيغها ، و يبدو هذا واضح في أطروحات بعض المستشرقين الذين يعتبرون الإسلام سواء من جانبه الديني أو الحضاري أو الاجتماعي ، مأوى الظلامية (L'obscurantisme) و أنه أبدا لم يتقبل فكرة الفصل بين ما هو روحي وما هو وقفي (Temporel) .

المنظرة الثانية : يرى أصحابها<sup>41</sup> أن الإسلام يعترف بالفصل الموجود بين الروحي والوقتي أي بين الدين والدولة و أن نظام الخلافة ليس ذا منبع ديني بما أنه مؤسسة سياسية أوجدها حكام مسلمون "عن طريق و من أجل القمع"<sup>42</sup> هذا و ما المد الذي حققته الحركات الإسلامية والتي قال جلها يجمع شمل الأمة الإسلامية حول كلمة واحدة و فعل ( Action ) واحد ، أي باختصار ، حول الإسلام "الصحيح" إلا دليلا على نجاحها . فتمكنها من استقطاب أعداد كبيرة من المؤيدين لا يعود إلى التأثير الرهيب الذي يمارسه الدين على الثقافة العربية الإسلامية، أي إلى بعدها الديني والأخلاقي ، بقدر ما يعود إلى بعدها السياسي المقعم بالرفض و المعارضة إذ أصبحت

<sup>40</sup> برهان غاليون ، الدولة و الدين ، مرجع سابق، ص. 267.

<sup>41</sup> Ali Abderrazik , Islam et fondements du pouvoir , éd. La Découverte/ Cedej, Paris, 1994.

- M.S Al-Ashmawi , L'islam politique , éd. La phomic/Bouchène, 1990.

- A.Laraoui ,Islam et modernité, éd. La Découverte, paris, 1987.

- F.Zakarya ,Laïcité et islamisme, Les Arabes à l'heure du choix, éd. La Découverte, paris, 1991.

<sup>42</sup> B. Ghalioun, Islam et politique, OP.CIT, p.72.

تمثل فضاء يمكن لكل من همشه النظام أن يعبر فيه عن مدى استيائه ورغبته في التغيير. فقد اتضح أن النظام الاجتماعي نظام قمعي وبالتالي لا يمكنه أن يكون ذلك النظام الطبيعي للأشياء كما أنه لم يعد يوجد تبرير لمعاناة الناس بما أن تغيير النظام القمعي بنظام آخر أصبح ضروريا . وهذا البديل هو النظام الإلهي.

فما دامت السياسة لم تتمكن من أن تكون الفضاء الذي تتظاهر فيه كل الطاقات وكل المحاولات الخلاقة، أين يتمكن كل واحد من التعبير عن نفسه وإسماع رأيه للآخرين، ويحقق نفسه (Se réalise) كفرد من الأمة أو ككائن اجتماعي ، فستبقى المعتقدات وطرق العمل (Mode d'action) التقليدية فضاءات الاستثمار السياسي و الإيديولوجي . و من ثم يصبح الإسلام ثورة تحريرية كاملة ترى فيه "حركة التوجه الإسلامي" (MTI) "تحرير الإنسانية من الطاغوت، طاغوت الهوى والأساطير، والاستبداد والاستغلال، وهو نداء للتوحيد ولأفكار المساواة، و العدالة والأخوة والحرية والحب والحقيقة التي تنجم عنهم. إنه منهج كامل للحياة التي تفرض على المؤمنين ، أن ينظموا حياتهم الخاصة والعمل على تنظيم حياتهم العامة حسب إرادة الله ...<sup>43</sup> . فالمطالبة بالعودة إلى الدين "الصحيح" إذن، يمكن ردها إلى عدم فعالية السياسة التي تخضع لها المجتمعات الإسلامية و المقصود منها ، جعل رجال السياسة أكثر إنسانية و تقريهم من هموم الإنسان ، و بتعبير آخر ، إخضاعهم إلى بعض القواعد الأخلاقية التي ابتعدوا عنها و نسوا أنها إحدى منابع الاجتماع الإنساني. وفي وجه كل تلك الإيديولوجيات التي كانت تنادي بالتغيير و بالثورة، و منها الماركسية و القومية والليبرالية التي صبت كل اهتمامها على نظريات اقتصادية عقبة ، يقف الدين موقف المواجهة و ينادي بالرجوع إلى الأخلاقيات والروحيات و عيا منه بمدى ترسخ معاني الأخوة و الأمة الموحدة في المخيال الإسلامي ؛ هذا المخيال المفعم بقبض الثورات ضد الحكام الظالمين، و المنادة بالعودة إلى " الطريق المستقيم " (الدين الإسلامي) ومن

<sup>43</sup> Mohamed Harbi , L'islamisme dans tous ses états, éd, RAHMA, Alger , 1992 ,P. 168.

ثم، لا يكون جديداً ذلك الانحراف إلى الدين كلما تعلق الأمر بتجديد مفهوم ومنهج السياسة.

## الحركة الإسلامية:

جاءت الحركة الإسلامية بهدف استرجاع الهوية الإسلامية ووضع حد لانتشار القيم و الأفكار الغربية ، كما أنها لم تكتف كسابقاتها من حركات الإصلاح بالعودة إلى منابع و أصول الإسلام الأولى . فالحركات الإصلاحية السابقة، رغم وقوفها ضد الحداثة ، إلا أنها نادى بخلق فضاء يجمع بين منجزات الحداثة التي لا يمكن إنكار منافعها و التراث الإسلامي الذي يعتبر المرجعية الأولى لكل المسلمين. وقد طرح هذا الموقف من الحداثة آنذاك، إشكالا أسال الكثير من الخبر ، لكنه للأسف لا يمكن التوسع فيه هنا لتجنب الوقوع في خلط بين المفاهيم ، و هو التعارض أو الاتفاق بين الأصالة والمعاصرة. فما يمكن تسجيله بالنسبة للحركة الإسلامية ، هو تأكيدها بل وإصرارها العنيف أحيانا على خصوصيات المجتمعات الإسلامية و بالتالي الدعوة إلى إيجاد الحلول الملائمة لمشاكلها الاقتصادية و السياسية و الثقافية الخاصة بها. كما يؤكد التيار الإسلاموي على ضرورة مواجهة مفهوم التقدمية الذي بعثه الغرب و هو الكلمة المفتاحية للإيديولوجيا الحداثية (L'idéologie moderniste) بتعميق البعد الروحي والديني للإسلام في سبيل تحقيق التحولات اللازمة للقيام بالأمة الإسلامية من جديد.

يظهر أن هذا النموذج الحداثي (Modèle moderniste) الذي حاول فرض نفسه بشكل تام، كان يفتقد الحس النقدي<sup>44</sup>، الشيء الذي سهل مهمة التيار الإسلاموي في فرض ما يسميه بنموذجه الإنساني حسب مبادئ الأخوة والتضامن الإسلاميين مستعملا كلمته السحرية " العدالة " وقد كتب العديد من قواد

<sup>44</sup> B- Ghahioum, Islam et politique , Op. Cit, P. 87.

المنظومات الإسلامية المسماة بـ "الإخوة المسلمين" في موضوع العدالة أمثال حسن البنا الذي يراها في المساواة و الكرامة والوطنية و الشورى بينما تصبح عند سيد قطب تحمل اسم "التكافل الاجتماعي"<sup>45</sup> و ترتقي أكثر في مفهوم مصطفى السباعي لتصبح "اشتراكية الإسلام"<sup>46</sup>.

يرى التيار الإسلاموي أن كل ما يتألم منه الإنسان بصفة عامة، والإنسان المسلم بصفة خاصة ، هو تفشي الظلم و البربرية اللذان يعمان القرن العشرين بالانتشار الرهيب الذي عرفته و لا تزال الثقافة الغربية "التي تقمع كل ما هو روحي وديني".

هذا و يلاحظ أن إسلاموية الخمسينات لم تنكر ما للفكر و التكنولوجيا الغربيين من مزايا و إيجابيات على حياة الإنسانية ، لكنها تريد حداثة يطبعها الإسلام قلبا و قالبا. و رغم ذلك ، لم تجذب الراديكالية الإسلامية وقتئذ إلا عددا قليلا من المؤيدين. بما أن جميع الأنظار و العواطف كانت تستقطبها الحركة القومية و الإيديولوجيا التي كانت تحركها و تغذيها و على رأسها الزعيم جمال عبد الناصر. لكن الوضع بدأ يختلف منذ نهاية السبعينات حيث لم تعد الإسلاموية تلك الحركة التي كانت تحاول الوقوف الندد للند مع الإيديولوجيات الأخرى كالقومية و الماركسية و الليبرالية. لقد أصبحت الإسلاموية، تمثل الإيديولوجية السياسية الرئيسية والمهيمنة في نفس الوقت سواء توصلت إلى كرسي الحكم أو لم تصل. وبهذا، يتحول الخطاب الإسلاموي من مركز على استرجاع الشخصية الإسلامية وترسيخ هويتها إلى أداة تحويل إيديولوجي و سياسي لإفراغ محتوى المشروع الإسلاموي السابق وخلق مكانه الاضطراب و القطيعة مع النظام السياسي والثقافي القائم آنذاك<sup>47</sup>. "هذا التحويل و النجاح الذين حققتهما الإسلاموية في الوقت الراهن هما ثمرة

<sup>45</sup> أنظر، سيد قطب ، العدالة الاجتماعية في الإسلام ، القاهرة ، 1954 .

<sup>46</sup> أنظر، مصطفى السباعي ، اشتراكية الإسلام ، دمشق 1960 .

<sup>47</sup> B- Ghahioum , Islam et politique , Op.cit, P. 89.

تفجر التناقضات و الضغوطات التي أحدثها نموذج الحداثة منذ نصف قرن من الزمن و الذي كان سبب ميلاد الإسلاموية. وهما يعبران عن الطريق المسدود الذي انتهت إليه الحداثة كسياق من التحولات التقنية أعدته و فرضته البيروقراطية برفضها النقاش في أي فكرة وتقاسم أي مسؤولية والتساؤل حول محتوى اختياراتها و شرعية سلطتها<sup>48</sup>.

انتهزت الإسلاموية فرصة الأزمة التي كانت تمر بها الحداثة ، و قوت صفوفها بجلب شرائح الطبقات الوسطى ، التي خاب أملها في الحركات العصرية (Modernistes) و دعمت نجاحها السياسي بنجاح آخر لا يقل أهمية و هو النجاح الثقافي و الإيديولوجي الذي من خلاله يكون مرور الشرائح المهمشة من طبقة المحرومين إلى طبقة الفاعلين السياسيين (Acteurs politiques).

إن المعن في النظر هنا، يلاحظ أن هذا الإقدام على المطالبة باستعادة القيم والمبادئ الدينية الإسلامية لا يعني تصاعد الحس الديني لدى العامة بل يفسر العجز الذي تعاني منه هذه الأخيرة على صعيد هويتها و كرامتها و أخلاقياتها . و أن تصاعد الإسلاموية اليوم ، يتغذى أساسا من الفراغ الذي أحدثه نموذج الحداثة الذي يعتبر مناقضا للثقافة المحلية للمجتمع الإسلامي لأنه أغفل روح هذه الأخيرة و خصوصياتها و من ثم يكون تهميشي و لا إنساني<sup>49</sup>.

بعدما كان هدف الحداثة هو بناء دولة عصرية و خلق نوع جديد من الوحدة و هو الأمة ، يكونها مواطنون يجتمعون حول مبدأ المساواة و العدالة، تحول الشكل الليبرالي الذي اتخذ هذا المفهوم للأمة، عن طريق تعدد الأحزاب السياسية والتوق إلى الحريات الفردية و القوانين الدستورية ... إلى أنظمة ذات واجهة ديمقراطية لكن محتواها لا يختلف عما كان يسود من تمييز اجتماعي و سياسي واحتكار للسلطة و الديكتاتورية.

<sup>48</sup> نفس المرجع، ص 89.

<sup>49</sup> نفس المرجع، ص 91.



و النتيجة ، أن مشروع بناء الأمة لم يفشل فقط في هذا المسعى ، بل هدم البنيات الاجتماعية التقليدية، العشيرية والطائفية التي كانت بمثابة إطار تتم داخله عمليات التلاقي والتبادل الثقافي و ترسيخ الهوية والشخصية اللازمين لتوازن أي شعب من الشعوب، وبالتالي أصبحت الدولة فيما يخص سياستها " تميل إلى إعادة إنتاج نفس الطابوهات ( Tabous ) ، نفس النواهي التي أنتجتها الكنيسة في العصور الوسطى لمراقبة الممارسة الدينية و تجعل منها أساسها التجاري . و بهذا ، تصبح السياسة العلمانية كما كانت المعرفة الدينية ، ممارسة مقدسة و بالتالي ، ميدانا خاصا " .<sup>50</sup>

و للتحقق من كل هذا يكفي إلقاء نظرة على عدد السجون و المساجين الموجودة وعدد مضالح الاستعلام وقوات الأمن و المراقبة والصلاحيات الممنوحة إليها.

كان الإحساس بالتهميش ، بالازدراء و بعدم الاكتراث من طرف كل هؤلاء الأشخاص الذين لم يتمكنوا من أن يصبحوا مواطنين أحرار هو سبب اعتناقهم للإيديولوجيا الإسلامية التي سرعان ما أصبحت آلة سياسية تنافس آلة الدولة . كما أن المشروع الإسلامي السياسي لا يهدف إلى إصلاح السياسية ، بل هو يسعى إلى استبدالها بالدين كمنبع للقيم و مبدأ للتنظيم "فتحويل الإسلام إلى مشروع سياسي يستعمل الدين كمنبع للمشروعية و إطار للمرجعية الإيديولوجية و الرمزية يوازي تحول المشروع السياسي إلى فضاء مقدس يحجب المشروع الخاص للنخب الحاكمة. نجاحه الإيديولوجي هو تعبير عن إجهاض الانتقال (Transition) الديمقراطي وعبارة أخرى التغير السلمي للنظام . " <sup>51</sup> و يكون هذا الإجهاض المشار إليه نتاجا لسياسة القمع الممارسة على الأشخاص و لتحيز الطبقات الوسطى لهذا النظام.

يمكن القول أن إسلاموية القرن العشرين جاءت لتنجز ذلك التحول العميق في معنى الإسلام الذي ابتدأته الحركة الوهابية في القرن الثامن عشر و غذته حركة الإصلاح في

<sup>50</sup> نفس المرجع، ص 99 .

<sup>51</sup> نفس المرجع، ص 101 .

القرن التاسع عشر<sup>52</sup>. فهي تهدف اليوم إلى "تحويل الرؤية الدينية إلى أرضية عقائدية لتحالف اجتماعي سياسي ثقافي واسع و فعال ... و هي تطلق على نفسها طوعية اسم الثورة ، و تجسد أكثر فأكثر النزوعات الثورية ، أي الرفض والاعتراض الجذري على هذا النظام الذي يعني إخراجها من كل نظام، وانعدام الثقة بها والأمل بإصلاحها".<sup>53</sup> كل هذا يساعدها على ملأ الفراغ الذي خلفه تصدع المجتمعات الإسلامية بسبب التسلط اللاحدود المفروض من طرف الأنظمة القائمة و الذي خلف نوعية خاصة من الأفراد و المجتمعات يميزها التردد و العدوانية و عدم الثقة في النفس وفي الآخرين و من ثم تكون علاقاتها مع الغير يملأها الحذر . كما ساعد على ملأ هذا الفراغ الاجتماعي المنظم، تقليص الدين إلى مجرد إيديولوجيا لإضفاء الشرعية على أنظمة الحكم المستبدة.

و باسم نفس هذا الدين، قامت الدعوة إلى إنشاء الدولة الإسلامية . هذه الدولة التي لم تكن يوما نقطة اهتمام أو معالجة الإسلام، أي حسب ما جاء في القرآن أو في الحديث النبوي. فتسمية " الدولة الإسلامية " حديثة المنشأ، استعملتها الحركات الإسلامية الجديدة كذريعة للوصول إلى الحكم في مختلف البلدان الإسلامية التي تنتمي إليها. فالدولة "كمبدأ للتنظيم ، لإنتاج الأحكام ، للتشريع ، للفعل الجماعي ( Action collective ) و التوجيه الأخلاقي ، لم تكن في الإسلام سوى الدين نفسه"<sup>54</sup> أما السلطة، فلا هي سياسية و لا هي دينية ، بل و ليست أيضا الجمع بينهما. إنها تتمثل في التدخل الإلهي عن طريق الوحي و بلسان النبي. ومن ثم ، تكون شرعيتها إلهية وخضوع الأمة يكون خضوعا للإرادة الإلهية مباشرة . و من هذا المنطلق ، يستنتج أنه لم يكن للدولة وجود . فالبلاد الإسلامية كانت منقسمة إلى قسمين : دار الإسلام ودار الحرب كما أن كل الانتصارات التي حققها المسلمون في حياة الرسول و الخلفاء

<sup>52</sup> Voir B- Ghalioun , Le malaise arabe, l'Etat contre la Nation, éd, l'adécouverte, Paris 1991.

<sup>53</sup> نفس المرجع، ص 285.

<sup>54</sup> B.Ghalioun ,Islam et Politique, Op.cit, p. 32.

الراشدين لم تكن في نظرهم نتيجة حكمة ومهارة قيادتهم السياسية و العسكرية، بل أنهم " راحوا يغزون العالم مؤمنين كل الإيمان برسالتهم الإلهية" <sup>55</sup> و من ثم تكون غزواتهم فتوحات إسلامية يلبون بها نداء الدين و يفوزون من خلالها بالجنة تبعاً لما جاء في القرآن " و لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً ، بل أحياء عند ربهم يرزقون " . <sup>56</sup>

فإذا كانت توجد نظرية إسلامية للدولة ، فهي تقوم إلى غاية الوقت الراهن على فكرة البيعة. والمبايع، سواء كان يحمل اسم الإمام أو الملك أو الرئيس، إما يفرض نفسه بالقوة، و إما يختاره الآخرون نظراً لمزاياه الشخصية .

ربما يكون من الإجحاف إغفال الأفكار التي جاء بها ابن خلدون في هذا المجال لكن سبب ذلك واضح، و هو أن المدرسة الخلدونية لم يكن لها وقع على الفكر السياسي الإسلامي. فالتنظير الإسلامية للدولة إذن ، لا يمكن دراستها خارج نظرية الأخلاق التي تصب كل اهتمامها في تحديد أشكال و معاني الأفعال الفاضلة سواء في السابق أو في الحاضر. يبدو هذا جلياً اليوم في المجتمعات الإسلامية التي يهيمن عليها اللغة و الخطاب الإيديولوجيين الدينيين . و ما سماه الهنود المسلمون في نصف القرن العشرين " بالسيادة الإلهية" و تبناه بعد ذلك كل الإسلاميين، <sup>57</sup> مفاده استحالة وجود حكم آخر غير حكم الله ، و عليه ، فمهما كان الشكل الذي يأخذه الفكر الإسلامي في موضوع الدولة ، إلا أنه تطغى عليه فكرة أن السياسي هو عنصر قسري و إكراهي مناقض تماماً للدين الذي يعتبر منبع كل قيم الحب و الإنسانية و الوفاء . فالدولة تبقى في المخيال الجماعي الإسلامي مرتبطة بقوة العصبية أو بقوة شوكة العنصر الحاكم . و هذا يوضح الفكرة التي أخذت منذ

<sup>55</sup> نفس المرجع، نفس الصفحة.

<sup>56</sup> القرآن، سورة آل عمران، 169.

<sup>57</sup> راجع، أبو العلاء المودودي (1903-1980) مؤسس الحزب الأصولي الإسلامي " الجماعات الإسلامية" عام 1941 في كتابه ، نظرية الإسلام و حديثه ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1980.

القدم عن الدولة كآلة للقهر و عن السياسة كسلطة لا تكون إلا بفرض القوة وغرض الاستلاء<sup>58</sup>. و بما أن السياسة مرتبطة دائما بالإنسان أي بما هو وقي، فهي بطبيعتها قسرية ، يتوجب القضاء عليها بإقامة نظام أحسن منها وخصوصا أكمل منها (Parfait) و هو النظام الإسلامي .

هكذا ، تصبح الإسلاموية ، بمحاولتها الجمع بين عناصر مختلفة و متباينة من المجتمع " تؤلف نوعا من المزيج الانفجاري الخطير" <sup>59</sup> و هي بذلك " تجمع بذاتها عناصر التنظيم الأداتي و العنف الاجتماعي التي تستعيرها من النظم الماركسية الحديثة ، و تضيف عليها طابع الشهادة و التضحية و القوة المعنوية التي يغذيها و يدعمها الإيمان ، إلى عناصر العداء للغرب التي تستعيرها من الحركة القومية و الفلسفة القومية عامة، و تعطيها صورة الخصوصية الإسلامية إلى عناصر المساواة الجذرية التي ييثرها الإيمان والإسلام كعقيدة، إضافة إلى ما تشتمل عليه العقيدة الإسلامية من منابع أصيلة لرفض الهيمنة والطغيان والتمييز داخل الجماعة"<sup>60</sup>. هذا وينبغي الإشارة إلى أنه حتى و إن اختلفت مظاهر الإسلاموية، إلا أنها تنطلق جميعها من فكرة العودة إلى "الدين الصحيح" و القضاء على الفساد، والحكم بما قال الله و رسوله. وليس في هذا أي جديد يذكر بما أن كل الحركات الدينية السياسية التي عرفها التاريخ الإسلامي، قامت على نفس هذه الأفكار. والواقع يبين أن نجاح الإسلاموية يعود إلى إرادة الجماهير المسلمة، وخاصة ملايين الشباب منها الذين تم تهميشهم على الساحة الاجتماعية والسياسية، في التخلص من الظروف المزرية التي تعيشها<sup>61</sup>. فتلك الظروف القاسية و الصعبة لا

<sup>58</sup> - لفهم معنى الاستلاء، راجع كتاب للارودي، الأحكام السلطانية، دار القطب العلمية، بيروت، 1978.

<sup>59</sup> ب. غاليلون، الدولة و الدين، نقد السياسة، ط. 2، للمؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، 1993، ص 289.

<sup>60</sup> نفس المرجع نفس الصفحة.

<sup>61</sup> M. Harbi, L'Islamisme dans tous ses états, op. Cit, p. 9-10-11.

تعيشها الجماهير المسلمة فحسب، بل تعاني منها كعنف يمارس عليها . الشيء الذي أدى إلى تطرف بعض التيارات الإسلامية وانتهائها إلى الممارسة الإجرامية. وفيما يخص تلك الظروف التي أدت إلى هذا الوضع المتأزم ، لا بأس من التعرض ولو بإيجاز لأهم الأسباب الاقتصادية ثم الثقافية و السوسيوسياسية.

### ● الأسباب الاقتصادية :

- الأزمة النقدية العالمية
  - المديونية
  - التضخم
  - توقف النمو
  - ضعف الاستثمارات المنتجة
  - استحالة نمو اقتصادي دائم
  - النمو الديمغرافي السريع
  - تطور الاحتياجات (évolution des besoins)
  - السيطرة الدولية على الثروات
  - ظهور أشكال من الإنتاج و من الاستهلاك
  - تفوق قدرة الدولة - الأمة حتى و إن كانت مصنعة على تسييرها و التحكم فيها .
- يضاف إلى ذلك تدعيم الدولة للمواد الغذائية طيلة سنوات و رفعها للقدرة الشرائية للفرد ثم تنحيها مرة واحدة وتخليها عن هذا الفرد الذي انتهت به الحالة إلى الإحساس بالاختناق. وحتى من لم تصل بهم الحالة إلى الفقر ، فقد عانوا من تهميش بعد استحواذ أقلية صغيرة على العائدات الرئيسية للدولة و التي أدت بدورها إلى الارتفاع المذهل لعدد البطالين.

و عليه فما أدى إلى ثورة كل هؤلاء ، هو وحدة رغبتهم في الانتقام، ليس للحالة الاقتصادية العامة المتردية فحسب ، بل كذلك للإحساس بالظلم.

### الأسباب الثقافية :

- انهيار النظام التربوي
- الفشل في إنتاج أفكار و معاني و قيم جديدة
- عدم انسجام و تناسق السياسات الثقافية
- الفقر الثقافي ( ثقافة قائمة على التقليد ، التهميش و الرقابة )
- كل هذا، و بإضافة إجهاض فكرة المواطنة citoyenneté وإرادة الأنظمة الإسلامية في تجريد الشخص من الحماية القضائية (Juridique) و السياسية والأخلاقية لصالح حكم استبدادي و مطلق أدى إلى التوق والرغبة في التآخي والعودة إلى الأشكال القديمة للاجتماعية ( La socialité )<sup>62</sup>.

### • الأسباب السوسيو- سياسية:

عرفت البلاد العربية الإسلامية تصعيدا خطيرا للإسلاموية في فترة ما بعد الحرب العربية - الإسرائيلية التي يعود تاريخ نشوبها إلى عام 1973. و أكثر ما طبع هذه الحرب هو الارتفاع المذهل الذي عرفه سعر البترول تبعا للمواقف الصارمة التي وقفتها البلدان المصدرة له. فابتداء من هذه الفترة ، عرفت الإسلاموية تصعيدا رهيبا يمكن تلخيصه أولا في تجربتين :

\* التجربة الإيرانية : و هي تجربة الانقلاب السياسي الذي سمي بالثورة الإسلامية. كان ذلك في سنة 1979 أين تمكن الخميني من زرع الراديكالية و تجنيد الجماهير المحرومة ضد النظام "الظالم و اللاشرعي".

\* التجربة السعودية : عملت هذه الأخيرة ، بفضل ما تملكه من وسائل مادية على نشر التشدد الأخلاقي و مفهوم المحافظة (Le conservatisme) في العلاقات الاجتماعية

<sup>62</sup> B. Ghahioum, Islam et politique, Op Cit, P. 109 et ce qui suit.

بين أوساط الشعب سواء داخل المملكة أو خارجها. كان الانقياد الجماهيري نحو الدعوة الإسلامية كبيرا حيث ضم كلا من أبناء الطبقة الوسطى، المهمشين سياسيا والطبقات الشعبية المحرومة و التي زاد في قساوة وضعها الانفجار الديمغرافي و التروح من الأرياف إلى المدن وكذلك المثقفون الذين تبخرت أحلامهم مع فشل التيارات القومية و الاشتراكية التي كانوا ينتظرون منها الكثير ، و البورجوازيون المتدينون و الأغنياء من صناعيين و غيرهم الذي أبعادوا عن اللعبة السياسية ... كل هذه الجماعات ، رغم اختلافاتها في المفاهيم و في الرؤى إلا أنها وجدت في الخطابات الدينية أو بالأحرى الإسلامية فضاء تفرغ فيه مكبوتاتها. و مع بداية الثمانينات، أصبحت الإسلامية المرجعية الأولى في النقاشات حول مستقبل المجتمعات الإسلامية كلها سواء تعلق الأمر بطبقاتها الغنية أو الفقيرة كما أن الأمر أصبح يهم كافة العالم الإسلامي. إن أكثر ما جعل من الإسلام الرأسمال الأول للسياسة في المجتمع العربي اليوم، هو ما يقدمه من اختلاف واضح عن العقائد الحاكمة، كما أن أكثر ما دعمه، هي الأنظمة التربوية التي تبنتها سياسة الدول العربية بعد استقلالها السياسي - فبدل علمنة المدرسة و جعلها مركز إشعاع علمي وأدبي على ضوء أحدث المناهج العلمية و التربوية واليسكويديداغوجية، راحت تلك الأنظمة التربوية تفرض برامج منها الدينية و غير الدينية ، أنتجت من خلالها جيلا منغلقا على نفسه ، يمقت الانفتاح و التطور ويعاني من عدم قدرته على الاستقرار. فلا يجد مكانا له لا في الحاضر ولا في الماضي، ومن هنا يأتي إحساسه بالثورة على كل شيء، بما فيها الأشياء التي لا يفهمها أو لا يريد فهمها. وذلك لأنه لا يملك الأدوات العلمية و المنهجية التي تمكنه من تحليل وضعه تحليليا موضوعيا و تساعد على إيجاد الحلول المناسبة لمشاكله. أما على الصعيد الاجتماعي و النفسي، فقد عرفت العشرينات الأخيرة من جلاء التروح الريفية الكبير إلى المدن، حركة تدرس واسعة كان لها الأثر العميق في تضاعف عدد

البطالين من حاملي الشهادات و سوء أوضاعهم النفسية قبل كل شيء لإحساسهم بالتهميش و اليأس من المستقبل.

إلى جانب هذا الصراع الذي تعيشه، بل تعاني منه الأجيال الحالية، هناك صراع من نوع آخر لا يقل خطورة عن الأول و يكون أحد طرفيه المرأة.

إنه التمييز الجنسي الذي غذاه الإسلامويون ضد المرأة، إذ يعيبون عليها خروجها للعمل زاعمين أن توظيفها هو أحد أسباب انتشار البطالة، وكأن عدم عملها سيحل مشاكل العالم العربي بكل أنواعها. فكان انتشار البطالة، فكان انشطار المجتمع إلى قسمين : قسم ينادي بالانفتاح الثقافي و بعمل المرأة ومشاركتها الفعالة في جميع ميادين الحياة و قسم آخر يقول بالرجوع إلى تراث السلف الصالح، وتطبيق الشريعة في كنف الدولة الإسلامية بدءاً بمحكوث المرأة في المنزل و يهدد أخيراً بالثورة ضد الجهالة و نظامهم "الجاهلي". والجاهلية في المفهوم الإسلاموي، ليست الفترة التي سبقت ظهور الإسلام كما هو متعارف عليه، و لو أن حتى هذه الفكرة تتطلب إعادة النظر فيها لما عرفه العرب قبل مجيء الرسول من علوم و آداب لا يسمح البحث بالتوسع فيها الآن، وإنما تقوم الجاهلية عندهم أساساً على ما يعتبرونه اعتداءً على سلطان الله في الأرض وعلى أحص خصائص الألوهية، ألا وهي الحاكمية التي يعرفها سيد قطب على أنها : "حق الحاكمية المطلقة الذي ينشأ عنه حق التشريع للعباد، و حق وضع المناهج لحياقتهم، وحق وضع القيم التي تقوم عليها هذه الحياة... و كل من ادعى لنفسه حق وضع منهج حياة جماعة من الناس، فقد ادعى لنفسه حق وضع منهج حياة جماعة من الناس فقد ادعى حق الألوهية عليهم، وبادعائه أكبر خصائص الألوهية، و كل من أقره منهم على هذا الإدعاء، فقد اتخذها إلهاً من دون الله، بالاعتراف له بأكبر خصائص الألوهية"<sup>63</sup> وعليه ، فالمنهج الإسلامي هو المنهج الذي "يقوم على أفراد الله

<sup>63</sup> سيد قطب، هذا الدين، مرجع سابق، ص 15-16.



وحده بالآلوهية - متمثلة في الحاكمية- وينظم الحياة الواقعية بكل تفصيلاتها اليومية<sup>64</sup>.

إن عدم الخضوع للحاكمية بوصفها أكبر خصائص الآلوهية يعني التمرد على عبودية الإنسان لله، ولكنه تمرد يفضي به إلى الوقوع في عبودية البشر، وهي العبودية الكبرى في نظر الإسلام، حسب سيد قطب دائما وهو يشرح موقفه بوضوح في هذه المسألة حيث يقول: "إن إعلان ربوبية الله وحده للعالمين، معناها، الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها، والتمرد الكامل على كل وضع في أرجاء الأرض، الحكم فيه للبشر بصورة من الصور، أو بتعبير مرادف: الآلوهية فيه للبشر في صورة من الصور، ذلك أن الحكم الذي مرد الأمر فيه إلى البشر ومصدر السلطات فيه هم البشر، هو تأليه للبشر، يجعل بعضهم لبعض أربابا من دون الله"<sup>65</sup>.

و بناءا على هذا، لا يعبر المصطلح عن مرحلة تاريخية انقضت بل عن كل حالة أو موقف فكري قابل للتكرار "كلما انحرف المجتمع عن نهج الإسلام في الماضي والحاضر والمستقبل على السواء"<sup>66</sup>.

عند تطرقه لموضوع التصاعد الإسلاموي يقدم الدكتور خلف الله عرضا لمختلف توجهات الحركة الإسلامية في مصر ويحصرها في أربعة اتجاهات كبرى.

\* الاتجاه السلفي: يظم معظم الجمعيات الدينية المشروعة، وهي تكتفي بالدعوة إلى الكلمة الطيبة، أو بتعبير آخر، دفع المنكر "بالقلب". هدفها النهائي هو التربية الدينية بتلقين السيرة النبوية والحث على العمل بها.

\* الاتجاه الإخوان المسلمين: يرون أنه من واجبهم محاربة الانحراف عن الدين والدعوة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

<sup>64</sup> سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص 81.

<sup>65</sup> نفس المرجع، ص. 59.

<sup>66</sup> نفس المرجع، ص 167.

\* اتجاه جماعة المسلمين : وهم يسمون أنفسهم كذلك بجماعة التكفير و الهجرة.

تعتبر هذه الأخيرة أن كل ما يخرج عن أفكار منظريها و ممارساتهم، فهو لا يمت للإسلام بصلة، و هي تمر بثلاثة مراحل :

1- مرحلة الدعوة المفتوحة لإعلاء كلمة الله. و هي، أي الجماعة و اعية كُـل الوعي بالمشاكل التي يمكن أن يتلقاها أعضاؤها و التي تستلزم التحلي بالصبر.

2- مرحلة تصاعد الاضطهاد الذي يتعرض إليه أعضاؤها من قبل النظام.

وقد وصلت الحالة بهم إلى إعدام البعض منهم. في هذا الوقت، يتوجب عليهم الهجرة لحقن دمائهم و حماية دينهم.

لفكرة الهجرة هذه، غاية كبرى تتمثل تعميق تمذهب (L'ENDOCTRINEMENT) المنخرطين و تهيتهم لإعادة غزو المجتمع.

3- مرحلة العودة و النصر أين يتم القضاء على ما يسمونه الطاغوت أي النظام القائم و إحلال الحكم الإلهي.

4- اتجاه حركة الجهاد : ترى هذه الجماعة أن المواجهة المسلحة هي اللغة الوحيدة والسلوك الوحيد اللذان يمكن استعمالهما للرد على النظام و من ثم إنشاء الدولة الإسلامية.

كل هذه الاتجاهات، ما هي إلا قراءة متجددة لظاهرة لم يخل منها أي عصر من العصور الإسلامية، و يمكن حصرها في تيارين اثنين في السابق :

1- تيار يؤكد على استقرار النظام (أو الدولة) لحماية المجتمع من الفوضى و الفتن.

2- تيار ينادي بواجب المجتمع على محاربة الحكام الطغاة الظالمين.

و يجمع هذا التيار كل الجماعات الدينية المتطرفة "فهؤلاء لم يكتشفوا إيديولوجياتهم، إنما نابعة بكاملها من التراث الإسلامي. كل ما قاموا به، هو جعلها متماشية مع الظروف الحديثة"<sup>67</sup>.

<sup>67</sup> M. Harbi , l'Islamisme dans tous ses états, op. cit, chap. Deux rapports sur les mouvements islamistes, p. 53 et ce qui suit .

ليس الجهاد في المنظور الإسلامي مجرد واجب يتحتم على المسلم القيام به في ظرف معين، لكنه فرض من فرائض الإسلام. فزيادة على الفرائض الخمس المعروفة في الإسلام، يتكلم الإسلاميون عن فريضة سادسة لا يعتبرونها أقل أهمية من الأخريات وهي فريضة الجهاد. وبما أنها لا تحتل نفس المكانة التي تحتلها الفرائض المعروفة الأخرى في حياة المسلمين فقد سميت بالفريضة الغائبة.

مثل كتاب "الفريضة الغائبة"<sup>68</sup> لكاتبه محمد عبد السلام فرج، دستوراً لحركة تنظيم الجهاد التي أسسها هذا الأخير و الأساس الفكري الذي انطلقت منه. قبل ظهور هذه الحركة، كان القرن العشرين قد عرف حركات كثيرة مثل الإخوان المسلمين و التكفير و المجررة، و الفنية العسكرية... وقد ولدت على غرارها حركات أخرى ذات تسميات مختلفة في العديد من البلدان الإسلامية. كل هذه الحركات، كانت ترى أن "الأحكام التي تعلو المسلمين اليوم هي أحكام الكفر، بل هي قوانين وضعها كفار و سيروا عليها المسلمين"<sup>69</sup>. و هم بذلك يعملون بما جاء في الكتاب : "و من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون"<sup>70</sup>. و بعد عام 1924، و هي السنة التي أنهى فيها كمال أتاتورك أمر الخلافة رأى الإسلاميون في هذا الفعل (ACTE) "اقتلاع أحكام الإسلام كلها و استبدالها بأحكام وضعها الكفار".<sup>71</sup>

مستشهدين بقول الله "أفحكم الجاهلية يبغون و من أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون"<sup>72</sup>. فالكل متفق إذن، أن المجتمعات الإسلامية القائمة هي دار كفر و ليست دار إسلام<sup>73</sup> و بالتالي، يتوجب على هذا الكل، أي التيارات الإسلامية إعلان الجهاد.

<sup>68</sup> أنظر، عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة 4 "مرجع سابق".

<sup>69</sup> نفس المرجع.

<sup>70</sup> سورة المائدة، الآية 49.

<sup>71</sup> عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، مرجع سابق.

<sup>72</sup> سورة المائدة، الآية 52.

<sup>73</sup> عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، مرجع سابق.

يبرر محمد عبد السلام فرج تشكيله لحركة "تنظيم الجهاد" بمصر بأنها تهدف إلى "تغيير مجتمع ساد فيه الفساد و السرقة و الاختلاس و الرشوة و تبرج النساء" و "هذا الوضع ناشئ عن المثل السيئ للشعب الذي يتمثل في حكامهم و صفوة معينة في المجتمع"<sup>74</sup>. و يضيف أن "بعض حكام هذا العصر في ردة عن الإسلام، تربوا على موائد الاستعمار سواء الصليبيين أو الشيوعية أو الصهيونية. فهم لا يحملون من الإسلام إلا الأسماء..." و "قد استقرت السنة بأن عقوبة المرتد أعظم من عقوبة الكافر الأصلي من وجوه متعددة، منها أن المرتد يقتل بكل حال، و تضرب عليه جزية و لا تعقد له ذمة بخلاف الكافر الأصلي، و منها أن المرتد يقتل و إن كان عاجزا عن القتال بخلاف الكافر الأصلي الذي ليس هو من أهل القتال، فإنه لا يقتل عند أكثر العلماء... و المرتد لا يرث و لا يناكح و لا تؤكل ذبيحته بخلاف الكافر الأصلي... فالردة عن أصل الدين أعظم من الكفر بأصل الدين..."<sup>75</sup> و الحل من وجهة نظر هذا المفكر و غيره هو الجهاد، حيث أن "الذي لا شك فيه [بالنسبة لهم] أن طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف"<sup>76</sup> فالعنف في المنظور الإسلاموي المتطرف هو السبيل الوحيد للقضاء على أعداء الدين و استرجاع سيادة الإسلام وبالتالي يبقى للجهاد معنى واحدا لا غير و هو القتال.

ولمعرفة حجم التطرف الإسلاموي ، لا بأس بالعودة إلى جماعة "تنظيم الجهاد" وأعضائها الذين "لا يطيقون اليهود على الإطلاق، و يعتبرونهم الأعداء الآثمين للأمة الإسلامية. وقد تمت تنحية فكرة كون اليهود من أهل الكتاب، ذلك أن المجتمع والأمة في مناخ أزمة، في "دار حرب"..."<sup>77</sup> و أما المسيحيون فينظر إليهم باعتبارهم امتدادا للمؤامرة الصليبية التاريخية على الإسلام..."<sup>78</sup> و "أما الأزهر والمؤسسات

<sup>74</sup> نفس المرجع.

<sup>75</sup> نفس المرجع.

<sup>76</sup> نفس المرجع.

<sup>77</sup> نعمة الله جتية، كتاب الحرية، العدد 18 - 1988، مذكور في، الإسلام و السياسة، مؤلف جماعي، مرفم للنشر، الجزائر، 1995، ص. 331

<sup>78</sup> نفس المرجع، نفس الصفحة.

الدينية الأخرى، فقد فقدت الفعالية بسبب سيطرة الحكومة عليه وعلى تلك المؤسسات... " 79.

و بتكفير ساسة هذا العصر، و اعتبارهم مرتدين عن الدين الإسلامي، يتصاعد نشاط الجماعة بمزيد من التطرف و السخط على الأوضاع. و يتضح هذا في تصريح لهذه الأخيرة عن طريق منشور سري يحمل عنوان : "ميثاق العمل الإسلامي" و الذي تقول فيه :

" غايتنا : رضا المولى تبارك و تعالى بتجريد الإخلاص له سبحانه، و تحقيق المتابعة لنبيه.

عقيدتنا : عقيدة السلف الصالح جملة و تفصيلا.

هدفنا : تعبير الناس لربهم و إقامة خلافة إسلامية رشيدة.

طريقتنا : الدعوة إلى الله، و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و الجهاد في سبيل الله من خلال جماعة، منضبطة حركتها بالشرع الحنيف، تأبى المداهنة أو الركون وتستوعب ما سبقها من تجارب.

زادنا : علم و تقوى، يقين و توكل، صبر و شكر، زهد للدنيا و إثارة للآخرة.

ولأؤنا : الله و رسوله.

عداؤنا : للظالمين.

اجتماعنا : لغاية واحدة، بعقيدة واحدة، تحت راية فكرية واحدة" 80.

تضيف الباحثة نعمة الله جنيته بخصوص جماعة تنظيم الجهاد، أن الإستراتيجية العامة لهذه الأخيرة، " تتمثل في تدريب عدد من الأفراد على فنون القتال حتى يكونوا مستعدين عندما يحين الوقت للسيطرة على المواقع الإستراتيجية و اغتيال الرئيس 81 وأعضاء معينين من العاملين معه و شخصيات عامة أخرى، و بالتالي إعطاء إشارة

79 نفس المرجع، نفس الصفحة.

80 نفس المرجع، ص 27.

81 الرئيس المصري أنور السادات.

البدء للثورة الشعبية الآتية"<sup>82</sup>. و انتهت الباحثة إلى استخلاص ما يلي من تلك الخطة : "إنشاء مجلس من رجال الدين، و مجلس استشاري (شوري) يتولى مهمة قيادة البلاد... و ليس هناك ما يدل، رغم كل ذلك، على أن التنظيم كان لديه برنامجا معينا لتطبيقه في حالة وصوله إلى السلطة"<sup>83</sup>.

و لو أن الباحثة سجلت تراجعاً لحركة الجهاد ابتداء من عام 1981، إلا أنها تصر على أن هذا التيار الإسلامي جزء من حركة الاعتراض في المجتمع المصري و "إنه من المهم أن يكون واضحاً لكل من يردد مقولة وقف التيار المؤيد لبديل إسلامي في مصر، أن هذا التيار هو جزء من عملية تغيير اجتماعي، يمكن نظرياً تحويل مساره ولكن من الصعب إيقافه. و إضافة إلى ذلك فإنه لا يمكن تحويل مسار هذه الحركة إلا إذا استطاع النظام الذي أدى إلى ظهور هذا التيار إيجاد القوى المضادة الضرورية التي تقوم بعملية التحويل المطلوبة..."<sup>84</sup>.

### 3- التجربة الجزائرية:

عرف الغرب الإسلامي حضارات كثيرة ، و قامت به دول و إمبراطوريات كل منها كانت لها أفكارها و مذاهبها التي تميزها، لكن المتبع لتاريخه، يتوصل إلى فكرة أن كل التغيرات التي عرفها هذا الأخير، لم تأت كنتاج لتحول أبعاده الثقافية، بل جاءت من الخارج أو فرضت عليه من طرف النظام القائم. و في أغلب الأحيان، عن طريق تقليد أنظمة أخرى لا تقوم على مقوماته و ليست لها خصوصياته. كانت تلك التغيرات تأتي في كل مرة على شكل أنظمة إجمالية

<sup>82</sup> كتاب الحرية، العدد 18 ، 1988 ، تأليف نعمة الله جنيته. مذكور في ، الإسلام و السياسة ، مرجع سابق ، ص 333.

<sup>83</sup> نفس المرجع ، ص 332 .

<sup>84</sup> نفس المرجع ، ص 333-334.

(Systèmes globaux)، فتحل كلية و بسرعة مذهلة محل الثقافة التقليدية فيما يخص تنظيم و تسيير المجتمع.

لقد تم عبر القرون تكيف الدين الإسلامي و التشرب منه ، كما تم القضاء على الاستعمار و استبعاد الاشتراكية و تزيف الديمقراطية و تقليص الإسلاموية إلى أداة للإقصاء و العنف. و يبين الواقع الراهن " أن كل هذه الأنظمة وجدت نفسها وجهًا لوجه مع الثقافة التقليدية التي أفرغتها بدرجات متفاوتة من وسائلها المادية، من وزنها الاجتماعي و من دلالاتها السياسية... " <sup>85</sup> لتنتهي بهدمها في آخر للمطاف. بالنسبة للجماهير المسلمة عموماً، و المغاربية على الخصوص، يعتبر الهدف الرئيسي من تأييدها للحركة الإسلاموية هو تغيير قواعد اللعبة، باستبدالها للأنظمة القمعية التي تسوسها ، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معاني، بأنظمة تحترم حقوق الإنسان. لهذا، لا يلاحظ التقدم الإسلاموي بصفة استعراضية إلا في المجتمعات الإسلامية التي عرفت فيها قيم الحرية و المواطنة مداً فكرياً كبيراً . رغم أن تأثيرها على الممارسة السياسية بقي ضئيلاً. في هذه الحالة ، تكون الحداثة (Modernité) هي العامل المساعد في تزايد الضغوطات أكثر من مساهمتها في إصلاح المجتمع. وهكذا، تكون البلدان مثل إيران ، العراق، فلسطين ، مصر ، سوريا ، تونس، الجزائر ... التي هزت توازناتها العميقة وضربت من طرف نموذج حداثة متعاطم ( mégalomane )، هي التي خضعت أكثر لتأثير الإسلاموية. وعليه، فلا تصل هذه الأخيرة إلى تحقيق الشعبية (popularité) إلا إذا تمكنت من إقناع الجماهير العريضة أنها الوسيلة الوحيدة للتخلص من النظام السياسي القائم بكل عقمه ولا إنسانيته <sup>86</sup>، حتى لو تطلب ذلك استعمال القوة.

<sup>85</sup> Slimane Medhar, L'échec des systèmes politiques en Algérie, collection THALA éditions , CHIHAB éditions, Alger, pp 95 - 96.

<sup>86</sup> B. Ghalioun, Islam et Politique , La Modernité trahie , Casbah éditions , Alger , décembre, 1997.

من الظروف العصبية التي ساعدت على تصاعد الإسلاموية في البلاد الإسلامية، يمكن ذكر الثورة الخمينية التي بدأت بدخول الإمام آيات الله الخميني إلى طهران في اليوم الأول من فبراير سنة 1979 . و في شهر مارس من نفس السنة، تمت اتفاقية كامب ديفيد ( Camp David ) و في العشرين من نوفمبر كان الهجوم على الجامع الكبير بمكة و بعد حوالي شهر، دخل السوفييات أفغانستان .

و نشبت الحرب بين العراق و إيران في سبتمبر 1980 . و قد عرفت هذه الفترة اضطرابات كثيرة نجمت عن قرار إبعاد مصر عن الرابطة العربية و تحويل مقر هذه الأخيرة إلى تونس في مارس 1979، إضافة إلى اغتيال الرئيس المصري أنور السادات في السادس من أكتوبر 1981 والهجوم الإسرائيلي على بيروت في جوان 1981<sup>87</sup>.

هذا فيما يخص المشرق العربي، أما عن المغرب العربي، فرمما أهم الأحداث التي طبعت هذه تلك الأحداث الدموية التي عرفتها تونس في يناير 1978 و وفاة الرئيس الجزائري هواري بومدين في شهر ديسمبر من نفس السنة و قد نجم عن تلك الوفاة، العدول عن مشروعه الاقتصادي و ما كان يسميه بسياسة العالم الثالث. كما عرفت مدينة السدار البيضاء هجانا شعبيا كبيرا في شهر جوان عام 1981، زاد على ذلك التقارب العسكري بين المغرب الأقصى و أمريكا.

#### \* الإسلاموية الجزائرية (L'Islamisme algérien) :

منذ نهاية السبعينات، لم تعد الدولة الجزائرية، تلك المؤسسة "الأبوية" التي تسهر على تأمين "مستقبل أبنائها"، كما انتهى عهد الحكام الكاريزماتيين (Chefs charismatiques) بوفاة الرئيس هواري بومدين. لقد اجتمعت أزمة الشباب الذي فقد الثقة في المستقبل بأزمة النظام الاجتماعي و الإيديولوجي ، التي خلفت

<sup>87</sup> A. Laroui, Islam et Modernité, Paris, La Découverte, 1987.



مطالب إيديولوجية ، أضحت الاشتراكية عاجزة على تحقيقها . " **فبخلاف** الريفيين ، لم يكن هؤلاء الشباب يؤمنون بالأولياء ( Marabouts ) و بكل من يجعل نفسه وسطا بين المؤمن و الخالق . فهم ( أي الشباب ) يقتسمون قلق الوجهاء ( notables ) فيما يخص فساد الأخلاق و لكن بخلاف عنهم ، هم منشغلون بمشاكل غياب العدالة الاجتماعية و الحريات الديمقراطية . فبينما ينظر الوجهاء نحو الماضي ، يهتم الشباب بالحاضر و المستقبل ، مستقبلهم ... فهم يرون أنفسهم مهمشين ، بدون إطار موح بالأمان و من ثم يكون بحثهم بإصرار عن جماعة ينتمون إليها . و لم تكن أي مؤسسة في استعداد لاحتوائهم سوى المسجد " .<sup>88</sup> و من هنا ، يتضح جليا أن الطلب الإيديولوجي قد سبق العرض الإيديولوجي ، فكانت الإسلامية هي الجواب . و إذا كانت بعض الشرائح الاجتماعية ، و الشباب منهم خاصة ، أكثر تعاطفا مع خطاب الحركة الإسلامية منذ بداية السبعينات ، فليس بسبب قوة المنطق التي يحتوي عليها ذلك الخطاب ، و لكن بسبب التقاء عرض إيديولوجي في كامل استعداداته ( disponible ) و طلب إيديولوجي ملح يوافق ذلك العرض .

و عليه يمكن القول أن ما يعطي القوة الحقيقية للخطاب الإسلامي ، هو في الواقع طبيعة الطلب الإيديولوجي وأساسه الاجتماعي<sup>89</sup> .

لم تستقطب القطبقة بين السلطة و المجتمع المدني اهتمام الباحثين إلا عندما أخذت شكلا سياسيا تحت رداء الدين و من ثم يكون التكلم عن الإسلامية ، تلك الظاهرة التي يصر الكثير على ربطها بمشاكل اجتماعية محضة ، و بالتالي كانت دراستها من زاوية واحدة و هي الزاوية السوسيو-سياسية رغم أنها في حقيقة الأمر كانت دائما موجودة و بشدة أحيانا .

<sup>88</sup> Annuaire de L'Afrique du Nord, 1979, Editions du C.N.R.S , Paris, 1980,p61.

<sup>89</sup> نفس المرجع 62.

كانت هذه القطيعة السبب الرئيسي في هدم كل الأنظمة السياسية التي قامت في الجزائر<sup>90</sup> . و إن كان ذلك بدرجات متفاوتة لكونها مواجهة نسبية للوضوح بين الثقافة التقليدية من جهة، و بين الإسلام، الاستعمار، الاشتراكية، الديمقراطية والإسلاموية من جهة أخرى<sup>91</sup> .

فأزمة الدولة في الجزائر، هي العنصر المحدد للاضطرابات التي تعيشها هذه الأخيرة لكونها دولة قوية يدعمها حزب واحد و هو حزب جبهة التحرير الوطني (FLN) الذي حظي بشرعية قوية مرتبطة بالحرب التحريرية. وقد رسخت التوجهات الإيديولوجية و الاقتصادية التي اختيرت منذ عام 1962 فكرة قوة الدولة - الحزب المطلقة و قدرتها على كل شيء . فطوال ثلاثين سنة ، كان الاتفاق جماعيا على هذه الفكرة . كانت العائدات البترولية مثلا، تمكن الحكام من توزيع الموارد على شكل رتب شهرية و مساكن و أشياء أخرى . فكانت النتيجة أن فرض التعليم و سهل التمدن و كان الثمن طبعاً، غلق النظام السياسي و احتكاره . لكن الانخفاض المفاجئ للصادرات ، الناجم عن انخفاض ثمن المحروقات ، بالإضافة إلى النتائج الضئيلة التي أحرزت عليها الصناعة الثقيلة ، و التي راهن عليها المليون على حساب الزراعة من الأسباب الأكثر أهمية في تناقص موارد الدولة الجزائرية التي انتابها الضعف وأهكتها الاستدانة (L'endettement) . بهذا، يصبح تحول النظام الاستبدادي الدولي (étatique) و البيروقراطي الذي أقيم عام 1962، ضرورة يمكن لمسها مثلاً في الميدان الاقتصادي ، و بصفة أدق ، في سلسلة الإصلاحات التي تعد للمرور إلى اقتصاد السوق . بينما في الميدان السياسي ، كانت محاولة المصادقة على الدستور الجديد، و كان ذلك في الثالث و العشرين من شهر فبراير عام 1989. لكن هذا لا يعني أن أسباب الأزمة تعود فقط إلى انهيار الاقتصاد الوطني ، بل ترجع كذلك إلى

<sup>90</sup> نفس المرجع، ص 63، لمزيد من التوضيح أرجع إلى الإحالة في نهاية هذا الفصل الرابع.

<sup>91</sup> - S.Medhar , Echec des systèmes politiques en Algerie, op. Cit, p 92.

اهتزاز الإيمان بشرعية النظام القائم الذي كان له وقعه في الاضطرابات التي عرفتھا سنوات الثمانينات. تلك السنوات التي عرفت ما سمي بزلزال أكتوبر 1988 والتي دق أثناءھا جرس التحول و وضعت نقطة نهاية الحزب الواحد و تدخل الجيش في السياسة ، كما توثق مبدأ الانتخابات الحرة والتنافسية. بعد الهيجان الشعبي الذي عرفته مدينة تيزي وزو في عام 1980 و الذي سمي بعد ذلك بالربيع البربري ( printemps berbère ) ، عرفت الجزائر توترات و فتن شعبية أخرى ، لعل أهمھا كان في مدينة قسنطينة. و رغم إخمادھا السريع ، وفرض الصمت علیھا من طرف وسائل الإعلام و الأقلام الحرة إلا أنها بقيت راسخة في الذاكرة الجماعية. و كمونها لم يكن إلا مؤقثا بما أنها ستعرف تفجرا حقيقيا بعد سنوات قلائل و سيكون هذا التفجر السبب الأول في قلب كل الموازين. لقد توالى الأزمات في الثمانينات واحتدت إلى درجة أنه أصبح مستحيلا التحكم فیھا . كما أدى الهيار القيمة المالية للمحروقات و تدهور قيمة الدولار عام 1986 إلى تقليص عائدات الجزائر من العملة الصعبة بثمانين بالمائة حسب التقديرات الرسمية. فكان لنقص الموارد صدى عميقا على الاقتصاد الوطني Les modes de dépense des recettes publiques بما أنه من جهة، عجل إخفاق عملية التنمية و من جهة أخرى، أفشل خطة أصحاب القرار في متابعة لعب دور الوصي على المجتمع و أرغمهم على الاعتراف بأن الدولة في حالة أزمة. كما أنه لم يعد بإمكانهم أن يغرفوا من الميزانية العامة لتسيير الإدارة وتموين الواردات و تثبيت أثمان البضائع ، وتغطية الاحتياجات الاجتماعية وتدعيم الأعمال التنموية ... بدون مجازفة . ولمعالجة الأزمة ، حاول المسيرون إعادة النظر في طرق إنفاق الإيرادات العمومية ولكنهم بهذا غرقوا في بحر من التناقضات كانت عواقبھا وخيمة .

تم النقاش حول فكرة تغيير بنى المؤسسات العمومية و اتفق على منحھا الاستقلالية في التسيير لكنها في أرض الواقع، بقيت استقلالية شكلية. فكل

القرارات الهامة و المصيرية، تعود دائما إلى السلطات السياسية و بالتالي لم يتوصل عالم العمل إلى مستوى الارتباط بالمردودية و الإنتاجية و الفعالية . كل هذا ، زاد من خطورة الدفعة الديمغرافية (La poussée démographique) و انتابت خيبة الأمل ما يقارب 60 % من مجموع سكان الجزائر و هم بطبيعة الحال الشباب الذين لا يزيد سنهم عن العشرين سنة . للمرة الأولى إذن ، ظهرت جلية الصراعات والانقسامات الداخلية في النظام بين مؤيدي الانفتاح الاقتصادي و على رأسهم رئيس الدولة آنذاك و هو الشاذلي بن جديد و جماعته (son groupe)، و أتباع المنهج البومديني (Boumediéniste) ، كلهم ساهموا في تصاعد بل وفي توجيه كذلك الاستياء و السخط الشعبيين. أخذ ذلك الغضب اسم ثورة 05 أكتوبر 1988. أما إجابة النظام عليها، و كانت في اليوم التالي أي في السادس من نفس الشهر ، فلم تكن مدنية (civile) بل عسكرية و النتيجة ، كارثة حقيقية تمثلت في سقوط مائتي قتيل. و بهذه الطريقة ، يكون النظام القائم قد أمد القوات المعارضة بأحسن و أنجح الأسلحة<sup>92</sup>.

مثلت أحداث أكتوبر بداية مرحلة جديدة عاشتها الجزائر على كافة الأصعدة و يتفق الجميع على أن كل أهدافها يمكن حصرها في المطالبة بالديمقراطية لكن المثير للتساؤل ، هو أنه لم يرفع أي شعار في هذا المعنى أثناء أيام التوترات<sup>94</sup>. تمت المصادقة على الدستور الجديد في 23 فبراير 1989 و من بين التجديدات التي أتى بها هذا الأخير هو وضع نقطة نهاية للمرجعية الاشتراكية والهيمنة التي كان يمارسها حزب جبهة التحرير الوطني، كما تم الاعتراف بحق الإضراب و الحرية النقابية و إمكانية إنشاء جمعيات ذات طابع سياسي، الشيء الذي فسح الطريق نحو التعددية الحزبية و جعل الجيش ينسحب من

<sup>92</sup> F.Burgat , L'Islamisme au Maghreb, © 1988, Editions Karthala, P.293.

<sup>94</sup> Cf. S.Medhar , Echec des systèmes politiques en Algérie, op.cit

اللجنة المركزية لحزب جبهة التحرير الوطني Comité centrale du parti FLN<sup>95</sup> و في 14 سبتمبر من نفس السنة كانت المفاجئة الكبرى سواء بالنسبة للطبقة السياسية المحلية أو الدولية. لقد قام الرئيس ابن الجديد بالمصادقة على حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ (FIS) الذي أنشأ في 18 فبراير 1989 بالعاصمة<sup>96</sup> و على رأسه عباسي مدني و علي بلحاج.

إن التاريخ الحالي للجزائر، هذا البلد الفتي، الحديث الاستقلال، هو أيضا تاريخ "استعمال الدين كإيديولوجيا سياسية"<sup>97</sup>، هذا الدين كان و لا يزال في كل مرة يستعمل "كأداة إن صح القول، للتكرار"<sup>98</sup>. وحتى بعد التخلص من الاستعمار، تابع النظام الحاكم إصراره على كونه استمرارية لحركة الإصلاح التي تعتبر "الإيديولوجيا الوحيدة المتأصلة بعمق و المستوعبة من طرف الكل"<sup>99</sup>. فقد أبرزت الدراسات أن فكرة الإصلاح الديني التي تصب في النظام السياسي بقيت حية في الغرب الإسلامي و خصوصا منذ حركة المجدد محمد بن تومرت الذي، تكررت تجربته - و إن كان ذلك بدرجات متفاوتة- مع كل من ادعى المهدوية سواء بصراحة أو بطريقة ملتوية كالأولياء المرابطين (Marabouts) والمبشرين والأشياخ الصوفيون سواء كانوا مؤسسي طرق صوفية أو مجرد منسطين لها، أي بصفة عامة، كل الجماعات التي تقاوم في سبيل ترسيخ استقلاليتها والحفاظ عليها. فمثل ابن تومرت هنا معبر جدا لأنه يجمع بين مركبات واستراتيجيات نظام "الحركة التاريخية" (l'action historique) الذي يقول أن هذا المفهوم للإصلاح، قد ساعد إذن على تأسيس حقل ديني مستقل

<sup>95</sup> - F.- BURGAT, L 'islamisme au Maghreb , op.cit, p.293.

<sup>96</sup> ينبغي الإشارة هنا إلى النصوص القانونية التي تمنع التشكلات المبنية على أساس ديني لم يتم تغييرها.

<sup>97</sup> M. Rodinson , L'islam et les nouvelles indépendances , in , Marxisme et monde musulman , Paris , Ed du seuil, 1972 , P. 187.

<sup>98</sup> نفس المرجع، نفس الصفحة.

<sup>99</sup> E. Gellner , the unknown Appollo of Biskra. The Rise of puritanism in Algeria , . Government and opposition, 1974, p302 .

(Sphère religieuse autonome)<sup>100</sup> ، لكنه لم يربطه كفاية مع النظام السوسيوي - سياسي القائم و بالتالي ، بقيت هذه الأنظمة المنطقة المحايدة ، ( أي الحقل الديني ) فضياء للإشغال ( Un terrain à occuper ).

أصبح ذلك الفراغ الرمزي الذي أجري على المستويين الإيديولوجي و المؤسساتي، المشجع للمقاومة السياسية في سعيها إلى الاستحواذ الفوري على الحكم . و بما أنه لم يكن هناك الكفاءات اللازمة أو الوقت الكافي لإعداد برامج قادرة على إحداث تغيرات تحمل في طياتها إمكانية إيجاد حلول لمختلف الأزمات التي تمر بها البلاد ، انقسمت الأحزاب السياسية بين مطالبة بالديمقراطية و أخرى بالإسلام<sup>101</sup> .

\* أما الأحزاب الديمقراطية ، فلم تهتم بالحرريات الشخصية و الجماعية إلا باحتشام واضح و ذلك خوفا من أن تتهم بالكفر و الإلحاد. فحزب " التجمع من أجل الثقافة و الديمقراطية" (RCD) قد عاش هذه التجربة و كلفه نذاؤه لإقامة نظام لائكي ( Un système laïque ) بنعته بالإلحاد و أصبح يدعى حزب " التجمع ضد الله " ( Rassemblement contre Dieu )<sup>102</sup> الشيء الذي قلص من شعبيته.

\* أما الإسلامويون ، فيمكن القول أنهم كانوا أكثر إجرائية من باقي الأحزاب التي ظهرت في الجزائر لأنهم وافقوا إلى حد ما بين طموحاتهم و مناهجهم بتبنيهم استراتيجيتين اثنتين متعارضتين في الظاهر و متكاملتين في واقع الأمر. إنهما بطبيعة الحال تسعيان إلى الحيابة على السلطة و إقامة نظام تيوقراطي théocratique .

الاستراتيجية الأولى ويعمل بها من سمووا بالإسلاميين المعتدلين Les islamistes modérés و على رأسهم "حركة مجتمع السلم" ( حماس ) . يدعي مناضلو هذه الحركة عدم تناقض أفكارهم و مشاريعهم مع الأفكار و المشاريع التي تغذيها

<sup>100</sup> Entretien avec l'auteur, Ahmida Enneifer, tunis, Beni Khiair, Août, 1985.

<sup>101</sup> S.Medhar, Echec des systèmes politiques en Algérie, op.cit, p. 156.

<sup>102</sup> نفس المرجع، نفس الصفحة.

الحدائثة و من ثم يصبح من الممكن أسلمة Islamisation هذه الحدائثة و كمثال لذلك، أتوا بما سموه بالمفهوم الإسلامي لكلمة "الديموقراطية" و هو "الشوراقراطية".

الإستراتيجية الثانية : و تمثلها "الجبهة الإسلامية للإنقاذ" (FIS) التي اعتبرت الديمقراطية كفرا يجب مقاومته، كما جعلت من رفض التغيير الذي تقترحه المشاريع الحدائثة، واجبا مقدسا تبنت من خلاله العنف الرمزي ثم الجسدي للوصول إلى غايتها. حتى و إن اختلفت مناهج هذه الحركات و اتجاهاتها في بعض الأحيان، إلا أن الأحزاب الإسلامية تتلاقى في سعيها لجعل الإسلام مركز الحياة في المجتمع و في اعتراضها ضد منافسيها المشتركين، سواء تعلق الأمر بالنظام القائم، أو حزب جبهة التحرير الوطني أو الأحزاب الديمقراطية "و سرعان ما بنت مجتمعا موازيا (Société parallèle) دعمته بمجموعة من الهياكل تجعله في استعداد للدخول في ظل النظام الجديد مباشرة بعد انتقال السلطة إليها. هذا و قد بدأ تسيير الإسلامويين الرسمي لهذا المجتمع بعد انتصار حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الانتخابات البلدية في جوان 1990".<sup>103</sup>

كظاهرة سياسية، اجتماعية و دينية، تمكنت الإسلاموية من غرس جذورها في تاريخ الجزائر السياسي المعاصر. فمع بداية الثمانينات بدأت السفارات و الأوساط الإعلامية الغربية تتلقى العديد من البيانات و التصريحات و المطالبات و البرامج الإسلامية بهدف كسر جدار الصمت الإعلامي الذي فرضه النظام الحاكم على معارضيه.

ومن الحركات التي أظهرت الصمود و الإصرار و تمكنت من خرق ذلك الحاجز الإعلامي هي الحركة الإسلامية التي تحمل اسم "الجبهة الإسلامية للإنقاذ".<sup>104</sup> وقد هدف الخطاب الإسلاموي، منذ أحداث أكتوبر 1988، بمطالبة باسترجاع الهوية الثقافية والوطنية و لكن بسعيه كذلك للحيازة على منافع مادية،

<sup>103</sup> نفس المرجع، ص 157.

<sup>104</sup> F.Burgat, L'Islamisme au Maghreb, op.cit p.156.

إلى أن يكون ترجمان المعارضة التي بدأت أبعادها تتسع شيئا فشيئا إلى أن أصبحت تهدد النظام السياسي والحزب الواحد. ومن ثم، يتضح أن النجاح و الانتشار اللذان حققتهما الإسلاموية على الساحة الجزائرية (على وجه الخصوص) هو نتاج إلى حد ما لعمق الهوة التي تفصل بين النخبة الحائزة على السلطة و قسم من الطبقات المتوسطة والشعبية. فالإسلاموية كحركة اجتماعية ترمي إلى الدفاع عن "قيم" الأمة الجزائرية، تعمل جاهدة على تأمين فوز أنصارها على منافسيهم. و باسم الدفاع عن مفهومها "الغامض" للهوية الوطنية، و الذي تعتبره مهددا من طرف القيم الغربية التي تنشرها النخب المتواجدة في السلطة، شرعت في تسييس اعتراضات كل من همشهم النظام، و هي اعتراضات ذات طابع اجتماعي والمطالبة بتصعيد مشاركتهم السياسية<sup>105</sup>. هذا من جهة، و من جهة أخرى، عملت النخب الإسلاموية على نشر التزاع الاجتماعي إعلاميا و فرض صباغته داخل السجل الثقافي الديني محاولة بذلك إقناع الكل بقدسية منهجها و في نفس الوقت، نفي الشرعية عن كل خطاب خارج إطارها. وخلاصة ذلك أنه لم يعد هناك من يستطيع منافسة النشاط السياسي الإسلاموي الجزائري في قدرته على جمع وراء رايته ما جمعته الجبهة الإسلامية للإنقاذ في التسعينات من جمهور متعدد المشارب والمواقع من أبناء الطبقة الوسطى المبعدين عن الحكم و السياسة بالقوة، وبالتالي، أصبح هذا الحزب الإطار الأكثر انفتاحا نفسيا و فكريا على تلك الشرائح و الأقرب متناولا منها و التي يمكن أن يقدم لها إذن فرصة أكبر للصعود و التقدم و الاندماج في المجتمع السياسي و دائرة النخبة.

بـ 27,47% من الأصوات و 188 مقعدا من بين 430 مقعدا المتوفرة، كسبت الجبهة الإسلامية للإنقاذ الدورة الأولى للانتخابات التشريعية بدون منازع في 26 ديسمبر 1991. وحتى المترشحين الذين لم ينجحوا في انتخابات الدورة الأولى فإنهم

<sup>105</sup> S.Labat , Les Islamistes algériens , entre les urnes et le maquis , Ed. du Seuil, Octobre, 1995. P.15.



حازوا على نسبة لا بأس بها و من ثم يكون نجاحهم في الدورة الموالية شيء شبه أكيد بتوصلهم إلى الحيازة على ثلثي المقاعد اللازمة لإعادة مراجعة الدستور.

لكن الدورة الثالثة للانتخابات أوقفت بعد استقالة رئيس الدولة الشاذلي بن جديد في 11 يناير 1992 بأمر من حوالي 180 ضابط من الجيش الوطني الشعبي (ANP). كما حاز انقلاب يناير 1992 على دعامة الإنتلجنسيا الفرنكفونية التي كانت تعتبر أن الضرر كل الضرر في وصول الإسلامويين إلى الحكم، و بالتالي قررت مقاطعة الانتخابات. في 13 يناير 1992 إذن، أعلن المجلس الأعلى للأمن (HCS)، بعد أن أصبح زمام الأمر بيده، إيقاف المسار الانتخابي وكان الرد الإسلاموي، اتهام استقالة الرئيس بالعمل "الضد دستوري" و اعتبارها "مؤامرة جماعية تفتح الطريق أمام مكيدة تحاك ضد الجزائر و المشروع الإسلامي" <sup>106</sup>

وفي اليوم التالي، أي الرابع عشر يناير من نفس السنة، نودي للسيد محمد بوضياف القاطن وقتئذ بمدينة القنيطرة بالمغرب الأقصى ربما لكونه يمثل الشرعية التاريخية التي حاز عليها صانعوا الثورة التحريرية و هم جماعة الإثني و العشرين. كما اعتبر مجيء هذا الرجل، بمثابة انتقام لهؤلاء الذين همشوا عن السلطة أثناء أزمة صيف 1962.

و يمكن اعتبار مجيئه أيضا، فرصة لقدماء الفيدرالية الفرنسية ( Les anciens de la Fédération de France)، و الاتحاد العام للطلبة المسلمين الجزائريين (L'UGEMA) الذين أبعادوا من طرف الرئيس بن بلة والأعيان (les Barons) الذين أوجدتهم نظام الرئيس هواري بومدين و الذين أبعادهم نظام الشاذلي بن جديد، للرجوع إلى الساحة السياسية <sup>107</sup>.

مع نهاية يناير 1992، أصدر أمر بمنع التجمعات حول الهياكل الدينية و بالتحديد، الخطب التحفيزية و الاجتماعات في المساجد، الشيء الذي فجر الاصطدامات بين

<sup>106</sup> نفس المرجع، ص 224.

<sup>107</sup> - S.Labat, Les Islamistes Algériens entre les urnes et le maquis -, op.cit, chap, L'épreuve de la violence politique.

المتظاهرين و قوات الأمن. و من بين نتائج هذه الحوادث، إلقاء القبض على عبد القادر حشاني و عدد من المسؤولين في الحزب زيادة على آلاف المتظاهرين. ومن هنا بدأ الحديث عن "حرب المساجد" التي أصبحت ديموية و جعلت السلطات تعلن عن حالة الطوارئ في التاسع من فبراير حسب المعلومات الرسمية. وحسب نفس هذه المعلومات، مات مائة و ثلاثة أشخاص آنذاك و جرح أكثر من أربع مائة آخرين. و بعد حوالي شهر من ذلك أي في 4 مارس 1992، أعلنت الفرقة الإدارية لمحكمة الجزائر العاصمة عن حل حزب "الجبهة الإسلامية للإنقاذ" بعد تسعة و عشرين شهرا من الممارسة الشرعية. هذا و ينبغي الإشارة إلى أن حبس عبد القادر حشاني و رابع كبير، أفسح المجال لقادة جدد أخذوا مكانهم وكانوا أكثر صلابة أو بالأحرى عدوانية. كما أنه لم يصبح بمقدور إدارة الجبهة الإسلامية للإنقاذ تهدئة غضب القاعدة المناضلة منذ إيقاف المسار الانتخابي وتزايد القمع وأدى بها ذلك في نهاية المطاف إلى الانجراف وراء قادة لا يرون حلا آخر غير المقاومة المسلحة، أو بتعبير آخر، الجهاد لإقامة الدولة الإسلامية<sup>108</sup>.

### تصالح العنف :

هكذا انجرف توجهه، قام أساسا على التفاؤل و الإصلاح الأخلاقي و المناداة بالفضيلة و التدين نحو الحقل السياسي ليفجر شحنات العنف و يصرف ما كان مكبوتا في سعيه للوصول إلى السلطة و هدم النظام الاجتماعي، فأصبحت لغة العنف بذلك، هي اللغة الوحيدة التي يتم التعامل بها، فبينما شرعت الحركة الإسلامية المسلحة (MIA) ثم الجيش الإسلامي للإنقاذ (AIS) في ضم الأفراد النشطين الذين سبق و أن شاركوا في عمليات العنف في الثمانينات، راح مناضلو الجبهة الإسلامية للإنقاذ سواء الذين نادوا دائما بضرورة المرور إلى المقاومة المسلحة، أو إطارات الحزب المهددة من طرف مصالح القمع، يسيرون على نفس

<sup>108</sup> - أنظر نفس المرجع .

الطريق. ليس هذا فحسب، ولكن زاد على تلك الأعداد الهائلة من المطالبين باستعمال القوة، محاولة الجماعات الإسلامية المسلحة (GIA) ضم ما بقي من الجماعات الشبانية الإسلامية.

كانت البدايات الأولى للحركة الإسلامية المسلحة (MIA) في فترة ما بعد إضراب ماي-جوان 1991. و ذلك بعد التدخل العسكري العنيف الذي شهدته بعض الأماكن العمومية بالعاصمة لتشتيت جمع المناضلين الإسلامويين الذين أقاموا مخيمات في تلك الأماكن. لقد عمل مؤيدو المقاومة المسلحة على تأسيس جماعات صغيرة مكونة من واحد و عشرين عضوا و على رأسها "أمير" و "نائب رئيس" في كل بلدية. الشيء الذي ضاعف عمليات البحث و التفتيش من طرف مصالح الأمن وبطبيعة الحال القمع.

ينبغي الإشارة هنا إلى أسماء على درجة من الأهمية أمثال عبد القادر شبوطي ومنصوري و ملياني ... الذين، و إن كانت لهم علاقة مع بعض المسؤولين في حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ، إلا أنهم كانوا غير موافقين على الإستراتيجية المؤسساتية *stratégie institutionnelle* لعباسي مدني لاعتقادهم أنها خطر كبير يهدد حركة التصاعد الإسلاموي ويعرضها إلى القمع. لكن رغم ذلك، فضلوا الانتظار أثناء الحملة الانتخابية وهم مقتنعون بالفشل الأكيد للجبهة في التفاوض مع النظام.

فضلت بعض الفرق، الشروع الفوري في عمليات الهجوم المسلح وكانت البداية في 28 نوفمبر 1991 بهجوم شنته على مركز حدودي في قمار ولاية الواد. كانت هذه الحادثة سبب إخراج لمسؤولي الجبهة الإسلامية للإنقاذ و حجة أخرى للعسكريين الذين كانوا دائما مقتنعين بعدم السماح للأحزاب الإسلامية بالمشاركة في اللعبة الديمقراطية<sup>109</sup>.

مع نخبة الأمل العامة، عادت إلى الظهور الغريزة الثورية الجزائرية باسم أقدم قيم القتال في الإسلام و هي الجهاد. و قد تم استرجاع مرجعيات التاريخ الماضي بمفاهيمه، وتطبيقها على الظروف الراهنة كما أعلنت شرعية العنف و استعمال القوة و نوادي باستخدامها كتقنية لتنقية السلطة بهدف إصلاح المجتمع.

تفرق مناضلو الأحزاب الإسلامية بعد انقلاب يناير 1992، و انتشروا في جميع أنحاء الجزائر مؤسسين فرقا سرية منها : "جيش النبي محمد"، "الأوفياء للعهد"، "جهاد 54"، "القوات الإسلامية العالمية لمقاتلي الله"، "المجلس الموحد للحركة الإسلامية"... و لكن رغم هذا، لن يتواصل الحديث عن المقاومة المسلحة إلا بشأن منطمتين رئيسيتين تمثل تركيبتها "الانفصاخ السوسيولوجي (clivage sociologique) الذي بدأ يظهر داخل التصاعد الإسلامي"<sup>110</sup> كما زاد في حدة العنف، ظهور المنظمة المسماة "الحركة للدولة الإسلامية" (Mouvement pour l'état islamique) بهدف "تأسيس جماعات في كل مكان، حتى في الشكنات لقلب النظام"<sup>111</sup>.

و من الأسماء البارزة في تلك الفترة، الأمير محمد أرزقي هومان\* الذي أصبح يدعى بعد انقلاب يناير 1992، و ذلك بسبب خطبه الثورية و التحفيزية باسم "الحميني" الإمام المخاطر. (L'Imam cascadeur).<sup>112</sup>

في شهر أبريل من سنة 1992، في زباربار، اجتمعت مختلف الاتجاهات الإسلامية بهدف توحيد صفوفها. و من هنا يمكن لمس ظاهرة الصراع على السلطة، و أبرز مثال على ذلك ربما هو محاولة منصوري ملياني جعل نفسه، ليس فقط على رأس الجماعات التي كانت تحت قيادته (إمارته) بل كل الجماعات المسلحة سواء التي

<sup>110</sup> نفس المرجع، نفس الصفحة.

<sup>111</sup> راجع عقيدة التوحيد و تحولها إلى سياسة عسكرية تقوم على التمتع و الإقصاء.

\* محمد أرزقي هومان هو "أمير" دائرة بومرداس. قبض عليه في سبتمبر 1993 و مات تحت التعذيب.

<sup>112</sup> - S.Labat, Les Islamistes algériens - entre les urnes et le maquis, op.cit, chap, les lendemains du 26 Décembre, p. 227.

يقودها عبد القادر شبوطي أو إلياس محمد علال أو جماعات متيحة المستقلة كجماعة الأخضرية مثلا. لكن مشروع الوحدة لم يدم طويلا و أشهر أعمال العنف آنذاك كانت عملية تفجير مطار هواري بومدين في 26 أوت 1992. اقم في القضية عشر رضوان و سوسان و حسين عبد الرحمان و رواجي محمد و رشيد عشاشي و قد نتج عن ذلك الانفجار تسعة موتى و حوالي مائة جريح. وبعد سنة تماما، أي في أوت 1993، أعدم هؤلاء المتهمين.

في عام 1993 دائما، انطلقت الجماعات الإسلامية المسلحة في عمليات تقتيل متتالية و سريعة خصت بالتحديد المثقفين و الصحفيين و الرعايا الأجانب، و قاد هذه الجماعات في تلك الفترة سي أحمد مراد المعروف بجعفر الأفغاني أو بجعفر سيف الله. و مع جماعة هذا الأخير ومن جاء بعده، مثل السايح عطية و الشريف قوسي و إلياس أبو عبد الله أحمد و تاج الدين محفوظ ...<sup>113</sup> بدأت جماعة من الجزائريين الذين تواجدوا في أفغانستان لمدة من الزمن تجند الشباب المنخرط حديثا في حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ و المبهور بالقوة و الصمود اللذان تظهرهما الجماعات الإسلامية المسلحة اتجاه النظام<sup>114</sup>. ينبغي الإشارة إلى أن هذه الأخيرة قامت باستقبال قدماء المجاهدين الذين شاركوا في المقاومة الأفغانية بين 1986 و 1989 و قد مد هؤلاء الأشخاص بدورهم الجماعات بأركانها العليا و برجعياتها الإيديولوجية كما تمكنوا بزيهم المميز و ذلك بوضع الكحل في أعينهم و ترك لحيمهم (Barbes) طويلة و جعل على رؤوسهم قبعات دائرية الشكل ...، من التأثير على أعداد هائلة من الشباب الإسلاموي الجزائري. هكذا امتلأت شوارع الجزائر العاصمة و مدن أخرى، لكن بدرجة أقل ربما، بشبان

<sup>113</sup> - Entretien avec un membre du MIA. Entre mars et novembre, 1993. Cité in S.Labat, Les Islamistes algériens ... , op.cit, p. 229.

<sup>114</sup> - S.Labat, Les Islamistes algériens... ,op.cit, p.237.

يرتدون الزي "الأفغاني" الذي أصبح ظاهرة موضي و لا تظهر على وجوههم ابتسامة قط.

كان هؤلاء "الأفغان" سباقون في الدعوة إلى الجهاد ضد النظام القائم الذي كانوا يعتبرونه نظام كُفر و إلحاد. كما كانت كتابات سيد قطب و عبد السلام فرج<sup>115</sup>، من بين أكبر الحوافز للجهاد بما ألها قامت بإسقاط اللعنة على الأنظمة التي تسوس البلدان الإسلامية و جعل الثورة ضد الحكام واجبا دينيا مقدسا سموه جهادا<sup>116</sup>.

حاولت تلك الجماعات المسلحة التي ثارت ضد النظام "الكافر" باسم الجهاد، نشر فكرة حصولها على كل "الفضائل" التي عرفت لدى المجاهدين في سبيل الله. فهم يتكلمون مثلا عن مجاهدين أصبح من المستحيل القبض عليهم، أو حتى لمسهم، من طرف أعدائهم (أي قوات الأمن) و أنه حين استشهادهم، تنبعث من أجسادهم رائحة المسك... كل هذا، يبين القوة الرمزية التي من بها الإسلاميون أعمالهم "الإجرامية" التي يسمونها ثورة ضد الطاغوت، و التي تتطلب الجهاد في سبيل النصر أو الإستشهاد<sup>117</sup>. و لتبرير عمليات الإقصاء الجسدي التي كانت تمارسها الجماعات المسلحة، يقول أحد الزعماء الروحيين للجهة الإسلامية للإنقاذ و هو علي بن حاج عن النظام السياسي الجزائري و مؤسسته العسكرية أنه منذ الاستقلال (1962) : "لم تعالج المشاكل السياسية المطروحة إلا باستعمال الرعب، القمع، إعدام الأبرياء والتفنن في اغتيال المعارضين السياسيين داخل البلاد و خارجها." <sup>118</sup> ينبغي الإشارة عند التكلم عن ظاهرة العنف في الجزائر، إلى ما يمكن تسميه "بالحرب الخاصة" التي قامت بين نخبة الدولة و النخبة الإسلامية التي زادت ثبوتا بعد نجاحها في الإنتخابات. لكن مع تفاقم الأوضاع، انتشرت هذه

<sup>115</sup> سيد قطب، معالم في الطريق "و عبد السلام فرج، التريضة الغائبة، مراجع سبق ذكرها.

<sup>116</sup> S.Labat, Les Islamistes algériens..., op.cit, p.238.

<sup>117</sup> نفس المرجع، ص 240.

<sup>118</sup> نفس المرجع، ص 246.

الظاهرة لتمس جميع الشرائح الاجتماعية و بالتالي لم يخص العنف و الإقصاء حركة معينة أو بتعبير آخر، لم تكن الحركات الإسلامية الوحيدة في لجوئها إلى العنف بما أن النظام السياسي القائم قد استعمل نفس اللغة و نفس المنهج<sup>119</sup>؛

سمت سيفرين لابات (Séverine Labat) المخيمات التي تم اعتقال و حجز الإسلامويين فيها بـ "مدرسة الإطارات" التي ستقود المقاومة المسلحة. و تزيد الباحثة أن تلك المخيمات، كانت الفضاء المناسب لتصعيد التطرف على مستوى القاعدة الإسلامية وبذلك تكون قد عمقت الهوة بين مناصري الحل السياسي ودعاة المواجهة المسلحة<sup>120</sup>.

وأخطر من ذلك، هو كون النظام سبب من الأسباب الأساسية في تطرف الآلاف من الشباب الإسلاموي المناصر للحل السياسي، وذلك باحتجازهم منذ شهر يناير 1992 في تلك المخيمات في الصحراء أين تمت عملية إقناعهم أنه لا خلاص خارج إطار المقاومة المسلحة وعند تحريرهم من الاعتقال، شكلوا نواة الجماعات المسلحة.

أدى بطش قوات الأمن بعائلات هؤلاء الذين اعتبروا متطرفين و خارجين عن القانون، إلى تصعيد سخط قسم كبير من الفئات الشعبية على النظام. فمشاهد النهب و التدمير و الإذلال، حركت أحاسيس الجزائريين الثورية و خصوصا في الأحياء ذات الأكثرية الإسلامية الشيء الذي جعلهم ينتظمون على شكل "خلايا" تتم من خلالها مساعدة من كانوا ينادونهم بالإخوان، ليس فقط بمددهم بالغذاء والأدوية، و لكن أيضا بإعانة ذويهم الذين جردوا من كل شيء<sup>121</sup>.

ومع بداية سنة 1994، تضاعف عنف المواجهات بين الجماعات المسلحة الإسلامية وقوات الأمن، و قد قدرها بعض الملاحظين الأجانب بحوالي أربعين ألف

<sup>119</sup> نفس المرجع، ص 251.

<sup>120</sup> نفس المرجع، ص 251 وما يليها.

<sup>121</sup> انظر نفس المرجع

قتيل ما بين سنتي 1992 و 1995 "فباسم المقاومة "ضد الإرهاب"، سمحت مصالح الأمن الجزائرية لنفسها بكل "التجاوزات" إذ زاد استعمال سلاح النابالم (Napal) و أعدم الجرحى لتجنب ازدحام السجون<sup>122</sup>.

كما لم يسلم المجتمع "المدني" من القمع إذ أصبح هو بدوره طعما للكل. فبعد انطلاق الجماعات الإسلامية المسلحة في سنة 1993 في عمليات تقتيل المثقفين والصحفيين والأجانب، انتهت إلى الإقصاء العشوائي على شكل مذابح و مجازر لم يفرق فيها بين الأطفال و النساء و الشيوخ...<sup>123</sup> و كانت إجابة قوات الأمن بنفس الدموية و الوحشية حيث تمثلت في السجن العشوائي و الإعدام بدون محاكمة والتمثيل بجث "الإرهابيين"... فكانت كل تلك الممارسات، عاملا مشجعا لتصعيد التطرف في الفكر و العمل.

بعدما رأينا كيف أن الاعتقاد في المخلص أو المنقذ؛ و هو ما أخذ مع الموحدين اسم "المهدي"، لم يتوقف يوما رغم أنه اتخذ أشكالا و أسماء أخرى عبر العصور. وحتى وإن لم نصبح اليوم نرى من شخصية المهدي كما عرضناها مع محمد بن تومرت (الرجل النقي الورع المصلح الديني، المراقب للأخلاق، المحفز الثوري، القائد السياسي والعسكري، الإمام المعصوم...) إلا جوانب محددة، وبتعبير أدق جانبه المتمرد على الأوضاع و المتمثل في ثورته الدينية الأخلاقية التي سرعان ما تتحول إلى ثورة سياسية يطالب من خلالها بكرسي الحكم، فإن ظاهرة التوحيد؛ المتمثلة في المطالبة بالرجوع إلى الدين "الصحيح" و القائمة على الجهاد في سبيل الله في سبيل إقامة نظام الحكم الإسلامي الذي يمثله المجدد الروحي و الزعيم الديني...و الذي بعد انتهاء مرحلة الدعوة الأخلاقية (Prédication morale) و تكون نواة منظمة من الأتباع

<sup>122</sup> في عدده رقم 3789 ليرم 1993/06/09، مرد ، le Canard enchaîné ، حوارا إنقطعه آذان فضولية عن طريق الصدفة و خلاصته أن عسكريين جزائريين، بعد قيامهم بعملية تشييط (Ratissage) في أحد أحياء العاصمة و احتفاظهم بعدد من الأسرى و قد كانوا جرحى، و صلهم أمر من مركز قيادتهم مفاده القضاء عليهم.

<sup>123</sup> S.Labat, Les Islamistes algériens ..., op.cit, p. 260.



الأوفياء لهذه الدعوة، تأتي الدعوة إلى المهدوية التي ستعطي في حالة نجاحها شرعية إضافية للشائر والمحدد الديني (religieux Le révolutionnaire et réformateur). لكن هذا، أي ادعاء المهدوية (العصمة) ليس دائما ممكنا، و لهذا يكتفي البعض باسم المجاهد أو المحدد أو الشيخ...1 . تبقى (ظاهرة التوحيد) الظاهرة المتكررة (récurrente) عبر العصور والتي تنتهي دائما بإفهاك قواها لأنها في كل مرة، بدل تحريك الفكر و إنعاشه، وبدل السعي لإيجاد أحسن السبل و أنجعها لخلق العلاقات الإيجابية و المتكاملة الممكنة بين مختلف الفئات والجماعات المكونة للأمة الإسلامية، تنحرف نحو التطرف و الإقصاء و تنتهي بإفشال مشروعها، أو على الأقل تحويل مساره نحو اتجاه لم تكن لتريده يوما لأنه لا يخدم أي طرف، ولعل ظاهرة الإسلاموية (phénomène de l'islamisme) التي يعرفها العصر الحديث، بكل دعايتها و مبشراتها و زعمائها...في انحرافها الدموي خير مثال على ذلك.

## إحالة

\* يلاحظ المتتبع للأحداث السياسية في الجزائر أنه بين سنتي 1988 و 1994، قامت ست حكومات.

الحكومة	تاريخ تكوّنهما	تاريخ حلها
قاصدي مرباح	05 نوفمبر 1988	09 سبتمبر 1989
مولود حمروش	09 سبتمبر 1989	05 جوان 1991.
سيد أحمد غزالي	05 جوان 1991	08 جويلية 1992
بلعيد عبد السلام	08 جويلية 1992	21 جويلية 1993
رضا مالك	21 جويلية 1993	11 أبريل 1994
مقداد سيفي	11 أبريل 1994	...

الشيء الذي يمثل معدل حكومة و برنامج كل عشرة أشهر و نصف، كما لا يخفى أن المشاكل الاجتماعية و الاقتصادية لا تزال تتفاقم إذا اعتبرنا أن نسبة البطالة وصلت بالجزائر إلى 34 % من مجموع الفئة النشيطة من السكان ومعظمهم شباب. يحمل حوالي مائة ألف منهم شهادة جامعية. كما مر عدد السكان من 23446000 نسمة في عام 1988 إلى أكثر من 29000000 نسمة في عام 1997، ما يمثل نسبة النمو العام بأكثر من 6،5 مليون مولود جديد. كل هذا تضاف إليه مديونية الجزائر التي وصلت سنة 1996 إلى أكثر من 32 مليار دولار.

من بين العوامل التي ساعدت على تصاعد الإسلاموية في الجزائر.

\* سجلت الخطة الخمسية في الجزائر عام 1980، إنجاز جامعتين للعلوم الإسلامية، إحداهما في الجزائر العاصمة و الأخرى في مدينة وهران. زيادة على ثلاثة معاهد إسلامية في كل من تلمسان، معسكر و المدية. هذا و يمكن عد في كل من المائة والستين دائرة عبر التراب الوطني، مسجدا و مدرسة قرآنية إضافة إلى مركز ثقافي إسلامي في كل ولاية و تموين خمسة آلاف منصب للتعليم الديني.

في 04 أوت 1984، فتحت جامعة العلوم الإسلامية "الأمير عبد القادر" رسميا بقسنطينة و هي تحتوي على أقسام للتدرج و ما بعد التدرج في علوم الشريعة و أصول الفقه والدين و الدعوة الإسلامية. ولا بأس بالإشارة إلى جانب كل هذا أن عدد المساجد بالجزائر قد مر من 3283 مسجدا في سنة 1968 إلى 5000 مسجدا عام 1980. ويمكن إضافة إلى عوامل تصاعد الإسلاموية في الجزائر، سياسة هذه الأخيرة في التعريب حيث كانت من جهة تبعث بطلابها إلى المشرق و من جهة أخرى، تأتي بالأساتذة من هناك (أساتذة التعليم الثانوي والعالي)، الشيء الذي فتح الطريق لتغلغل أفكار ومناهج حسن البنا وسيد قطب.

# الخلاصة

بعد تعرض البحث إلى فكرة الدين كظاهرة حضارية و محضرة للإنسان، بنيت باسمه الدول والإمبراطوريات، تم التوقف عند مفهوم التوحيد. ليس فقط كعقيدة "دينية" تقوم على الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، بل و كسياسة أيضا أنتجت مفهوم التمييز الذي تم من خلاله إقصاء كل من وقف كحاجز أمام الدفعة الموحدية (La poussée almohade) باسم الجهاد في سبيل الله.

وقد صاحب ظاهرة الالتقاء هذه بين الدين و السياسة، ظاهرة أخرى عرفت منذ القدم، وهي ظاهرة الاعتقاد في مجيء المنقذ الذي اتخذ في الفكر الشيعي اسم المهدي المنتظر ومثله في الحضارة الموحدية محمد بن تومرت الهرغي الملقب بالمهدي المعصوم.

و انطلاقا من كل هذه المعطيات، حاول البحث معالجة فكرة تسييس الدين التي عرفها التاريخ الإسلامي مرار وتكرار، أي كيفية المرور من الدعوة الدينية الأخلاقية تحت رعاية المصلح الديني والقائد الروحي<sup>1</sup> إلى السلطة السياسية تحت قيادة الأمير أو الملك أو الخليفة...<sup>1</sup>

ففي كل مرة تتأزم فيها الأوضاع الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية والثقافية، يظهر المخلص لينقذ الأمة من "الهلاك". و ذاك، كان هدف المهدي بن تومرت في محاولته تحقيق تحول تاريخي مفاجئ و عنيف (Une mutation historique brusque) تمثلت في حرب "المجسمين" (أي المرابطين) والإطاحة بالنظام القائم باعتباره نظام كفر وإصلاح الأخلاق و توحيد الأمة الإسلامية و بسط العدالة.

1 استعملت كلمة الخلافة هنا كمؤسسة سياسية مما أنه "إذا تمنا في الطريقة التي حوت عليها الأحياء نلاحظ أن الخلافة لم تتم إلا على القوة القمعية، و أن هذه القوة كانت باستثناء بعض الحالات، قوة مادية عسكرية"

راجع - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، - عدياته و تجلياته - الدار البيضاء، 1990 ص 276.

و هذه الإستراتيجية؛ أي المطالبة بالعودة إلى الدين "الصحيح" و بإقامة دولة تحكم حسب ما ينص عليه الشرع، أعادت قولبتها الحركات الإسلامية الراهنة بفضل مذهبة حادة و شديدة (Un endoctrinement intense) و مثال ذلك في العصر الحديث شعار الإخوان المسلمين : "الله هدفنا، الرسول مرشدنا، القرآن دستورنا، الجهاد طريقنا..."<sup>1</sup> ينبغي الإشارة هنا إلى أن الطريقة التي اتبعتها البحث و التي اعتمد فيها على الرجوع إلى الماضي، ليست تطويرية بالقدر الذي يمكن أن يعتقده الكثير ربما. فالشعوب التي عانت أو تعاني اليوم من التطرف الديني، لم "ترتق" من شكل من المقاومة ذات منبع ديني إلى شكل آخر أكثر تركيبا أو نجاعة، كما أن الأمر ليس مسألة تمييز<sup>2</sup> بين مرحلة و أخرى وليست هذه الطريقة دورية (cyclique) بما أن هذه الشعوب لم تعد (retour) عبر السنين إلى نوع معين من المقاومة بعد أن عرفت أنواع أخرى. فما يمكن تسجيله هو تواصل سياق الرفض والاعتراض (Processus de refus et de contestation) باستعارة طرق ومناهج الدين المختلفة جدا. فمثلا، من مجتمعات كلها تقريبا ريفية في النصف الأول من القرن التاسع عشر، يطبعها تسلسل الأنساب و التماس التقرب من الأولياء الصالحين والقديسين كواسطة بينها وبين الله... كل ذلك في أحضان ثقافات محلية قوية و دول مركزية ضعيفة، إلى مجتمعات مدنية (civiles) تنادي باستعادة الهوية الثقافية و الوطنية التي فقدت جزءا كبيرا منها وتطالب بالعدالة الاجتماعية وبالحرريات الأساسية.

إن اتخاذ مطلق الدين عنوانا للسياسة، كشعار الإسلام هو الحل مثلا، أو هو معيار للحكم و التقييم لسياسة معينة، إنما هو خلط بين العقيدة الدينية و الممارسة السياسية بشكل عام و الممارسة السياسية الدينية بشكل خاص. "فقد اقتصر هم الفكر الإسلامي الحديث على استعادة روح الدولة و السيادة في وجه التوسع الغربي

2- Cité in J.P Charnay, L'islam et la guerre, - De la guerre juste à la révolution sainte - ©Librairie Arthème Fayard, 1986 p 243.

الاستعماري الساحق، وما كان يستطيع أن يوازن بسهولة بين مهام تأمين حاجات بناء النظام القسري، القانوني و الشرعي، و حاجات التأمل في تطوير وسائل تربية الإنسان والنفس والروح، وبناء القوة الذاتية الطوعية والأخلاقية فيه<sup>3</sup> وبالتالي يكون الفكر الإسلامي قد أغفل عنصر الإنسان وخلق ذلك الفراغ الذي ستحاول الإيديولوجية الإسلامية إشغاره و التي، كما على العنف والإقصاء. والعدوانية التي تتخذها بعض الحركات الإسلامية المتطرفة كمنهج للوصول إلى غايتها، "ليست الانعكاس سبق ذكره، ستبدأ كحركة إصلاحية دينية اجتماعية وتنتهي إلى التطرف السياسي القائم للروح الدينية التي تحويها"<sup>4</sup> و لكنها الشكل التعبيري (la forme d'expression) الذي اختارته (طوعاً أو عن إكراه) لفرض نفسها و تحسيس الآخرين (الرأي العام المحلي و الدولي) بمشاكلها و خيبة أملها و شعورها بالعزلة و الضياع. "باختصار، إن مصدر التطرف لا يوجد في الدين بقدر ما هو قائم في النظام الاجتماعي..."<sup>5</sup> و إن ظاهرة التطرف، ليست بالظاهرة الخاصة التي تمس مجتمعا معينا، بل إنها "ظاهرة عامة و إن اتخذت أشكالا و مستويات مختلفة سياسية و اجتماعية و نفسية، من حيث مدى عقلانيتها و استنارتها، أو مدى جهودها و أصوليتها."<sup>6</sup> الشيء الذي دفعنا في هذا البحث إلى التساؤل إلى أي مدى يمكننا التكلم عن ظاهرة "عودة الدين إلى الساحة الاجتماعية السياسية والثقافية" أو "ظاهرة التجديد الديني" إذا انطلقنا من فكرة أنه لا يوجد ظاهرة دينية محضة، سواء تعلق الأمر بالديانة الإسلامية أو أية ديانة أخرى، و بالتالي، لا يكون من الممكن إعطاء وصف دقيق لهذا الإسلام "العائد عرضاً"

<sup>3</sup> ب. غاليلون، الدولة و الدين، - نقد السياسة - مرجع سابق، ص 04-06.

<sup>4</sup> نفس المرجع، ص 26.

<sup>5</sup> نفس المرجع، نفس الصفحة.

<sup>6</sup> الإسلام و السياسة، مؤلف جماعي، تقدم، محمود أمين العلم، مرجع سابق، ص 05.

ولا عن الإسنادات التي اعتمدها في أخذه الشكل الذي ظهر به، أي كمشروع اجتماعي- سياسي.

وإذا كان الخلط ما زال واردا بين ما هو روحي في الإسلام و ما هو إيديولوجي سياسي، فذلك يعود بدرجة معينة إلى الفقر الذي عانى منه و لا يزال الفكر الإسلامي، وهو فقر ليس في الميدان الثقافي فحسب، بل و في الميدان العلمي والمنهجي الذي تسبب في العجز عن إحداث القطيعة بين ما هو واقعي معاش وما هو أسطوري. هذا ونتمنى أن نتوصل في دراسات مستقبلية إلى الإتيان بعناصر أخرى تتيح لنا التعرف بدقة أكثر على مدى هذا الفقر الثقافي أو عن أسباب أخرى ربما كانت طرفا في خلق ذلك الخلط بين الواقع و الأسطورة.



## المراجع باللغة العربية

### المصادر:

\*ع. بن خلدون، المقدمة، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت 1961.

- كتاب العبر و ديوان المبتدئ و الخير، ط2 مكتبة المدرسة و دار الكتاب اللبناني، بيروت 1979 .

\*ع. المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، محمد سعيد في عصر العريان و محمد العربي العلمي، ط7، الكتاب الدار البيضاء 1978.

\*ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 4، القاهرة، 1948 .

\*ابن القطان، نظم الجمان، تح محمد علي مكي تطوان، د.ت.

\*ابن أبي زرع، الأنيس المطرب بروض القرطاس، فاس، 1303هـ .

\*القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح عبد الكريم عثمان، ط مكتبة وهبة، القاهرة 1965.

\*الشهرستاني، الملل و النحل، تح عبد العزيز محمد الوكيل، ط مؤسسة الحلبي للنشر و التوزيع، القاهرة، 1968.

\*أبو نصر الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، مطبعة السعادة، مصر.

\*أبو نصر الفارابي، المدينة الفاضلة و مختارات من كتاب الملة، © موفم للنشر 1990.

\* ابن تومرت ، أعز ما يطلب ، نشر لوسيان ، طبعة فونتانا ، الجزائر ، 1903 .

\* ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، القاهرة 1303 هـ ، ج 8 .

— ثلاثة نصوص عربية عن البربر في الغرب الإسلامي .

— كتاب الأنساب لي بن عبد الحليم (ق 8/14 م) .

— كتاب مفاخر البربر لمؤلف مجهول .

— كتاب شواهد الحلة لابن عربي (ت 543/1149 م) دراسة و تحقيق محمد يعلي ،

المجلس الأعلى للأبحاث العلمية ، الوكالة الإسبانية للتعاون الدولي ، مدريد 1996 م .

\* أبو الوليد بن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من اتصال ، طبعة من

تحقيق محمد عمارة دار المعارف مصر 1968

\* البيذق ، أخبار المهدي بن تومرت ، تق و تح و تع ، عبد الحميد حاجيات ، الشركة

الوطنية للنشر و التوزيع 1974 .

\* ابن صاحب الصلاة ، المن بالإمامة على المستضعفين ، تح ، عبد الهادي التازي ،

دار الأندلس ، 1964 .

\* ابن طفيل ، حي بن يقظان ، الأتيس ، 1994 .

\* المارودي ، الأحكام السلطانية و الولايات الدينية ، مراجعة ، محمد فهمي

السرجاني ، المكتبة التوفيقية ، بالقاهرة ، ط 1978 .

\* ابن حزم ، الفصل في الملل و الاهواء و النحل ، ط صبيح ، القاهرة ، 1964 م .

\* أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ، طبعة عثمان خليفة ، القاهرة ، 1933 م .

\* إخوان الصفا ، الرسائل ، طبعة القاهرة ، 1928 م .

\* القرآن، مجمع خدام الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود المدينة المنورة 1412هـ .

## المراجع:

- \* م. القبلي، حول تاريخ المجتمع المغربي في العصر الوسيط، © نشر فنك 1998 .
- \* م. أبو ضيف محمد عمر، القبائل العربية في المغرب في عصر الموحدين وبني مرين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982م.
- \* ق. رزيق، نحن و التاريخ، بيروت، 1948.
- \* ح. الفاخوري وف. الجر، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت، ج 1، ط 3، ج 1، 1993.
- \* ع. بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ج II، بيروت، 1984.
- \* م. ع. الجابري، - تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، د. ت.
- العقل السياسي العربي، محدداته و تجلياته، الدار البيضاء، 1990.
- \* ع. الإدريسي، الإمامة عند ابن تومرت، ديوان المطبوعات الجامعية، د. ت.
- \* جولد تسيهر، العقيدة والشرعية في الإسلام، تر. محمد يوسف موسى و آخرون، ط. دار الرائد العربي، بيروت، دار الكتاب المصري، 1946.
- \* ب. غاليون، نقد السياسة - الدولة و الدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 2، 1993.

- \* ن. بلدي بسكال، نوابغ الفكر الغربي III ، دار المعارف ، مصر ، 1957.
- \* ز. ن. محمود ، تحديد الفكر العربي ، دار الشروق ، بيروت ، 1981.
- \* م. ج. الأنصاري ، الفكر العربي و صراع الأضداد ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، 1996.
- \* م. ل. جمعه ، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق و المغرب ، دار ، 1981
- \* م. البهي ، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ، ج 2 ، مكتبة وهبة ، القاهرة، 1964.
- \* ر. بورويية ، ابن تومرت ، تر ، عبد الحميد حاجيات ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر .
- \* عبد الله عنان ، الآثار الأندلسية الباقية في إسبانيا و البرتغال .
- \* م. ص. المراكشي ، الإيديولوجية و الحداثة عند رواد الفكر السلفي ، دار المعارف للطباعة و النشر - تونس - 1992.
- \* ع. سليم ، تاريخ المسلمين و آثارهم في الأندلس ، من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة، دار النهضة ، بيروت ، 1981.
- \* ع. فروخ ، تاريخ الأدب العربي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1982.
- \* لي تورنو ، حركة الموحدين في المغرب في القرنين 12م و 13م ، ترجمة أمين الطيبي ط، دار العربية للكتاب ، تونس ، ليبيا ، 1982.
- \* ن. إ- علام ، فنون الشرق الأوسط في العصور الإسلامية ، القاهرة ، 1974.
- \* م. عبده ، الإسلام بين العلم و المدنية ، ط ، دار الهلال ، 1960.

\* أ.م. صبحي، نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرة ، ط، دارالمعارف القاهرة ، 1969.

\* م. ج. مغنية ، الشيعة و التشيع ، مكتبة المدرة و دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، د. ت.

\* الحسن الثاني ( ملك المغرب ) ، التحدي ، ط 2، المطبعة الملكية ، الرباط ، 1983.

\* ع. البدري ، الإسلام بين العلماء و الأحكام ، منشورات المكتبة العلمية لصاحبها محمد نمكاني ، المدينة المنورة ، 1966.

\* أبو بكر الجزائري ، منهاج المسلم ، بيروت ، لبنان ، د. ت .

\* مؤلف جماعي، الإسلام والسياسة، تقدم محمود أمين العالم، موفم للنشر، الجزائر، 1995.

\* م. ص. الصديق ، مناهل النبوة ، ديوان المطبوعات الجامعية ، 1994.

\* نيرج ، مقدمة تحقيق كتاب الانتصار للخياط ، ط ، القاهرة ، 1925.

\* ع.ع. علام ، الدعوة الموحدية بالمغرب في عهد عبد المؤمن بن علي ، دار المعارف ، مصر ، 1971.

\* أ. الجندي ، الفكر العربي في معركة التغريب و التبعية ، مطبعة الرسالة .

\* ع. العروي ، العرب والفكر التاريخي ، دار الحقيقة - بيروت ، 1973.

\* أ. حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة 1798 - 1969، بيروت ، د. ت.

\* ف. جدعان ، أسس التقدم عند مفكري الإسلام .

- \* س. قطب ، في ظلال القرآن ، دار الشعب ، القاهرة ، 1979.
- \* س. قطب ، العدالة الاجتماعية في الإسلام ، القاهرة ، 1954.
- \* س. قطب، نعلم في الطريق ، دار الشروق ، ط 11، 1987.
- \* المودودي ، نظرية الإسلام و حديثه ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1980.
- \* م. السباعي ، إشراكية الإسلام ، القاهرة، دار مطابع الشعب، 1962.
- \* ج. الأفغاني، الأعمال الكاملة ، ط2، 1981.
- \* م. عبده ، الأعمال الكاملة ، ج 2، 1981.

#### الملتقيات و المجلات .

- \* ملتقى ، المعقولة و التاريخ ، وقائع المنعقد بكلية الآداب و العلوم الإنسانية ، صفاقص 30/11/ 1990 - 1990/12/02 منشورات المعهد القومي لعلوم التربية، تونس، 1991.
- \* ملتقى، الحوار القومي -الديني ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان، ديسمبر، 1989.
- \* مجلة، عالم الفكر ، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة و فنون والآداب، دولة الكويت، المجلد 27 العدد الرابع، أبريل - يونيو، 1999.
- \* مجلة العروة الوثقى ، ط3 ، دار الكتاب العربي، بيروت ، 1970.
- \* المنجد في لغة و الأعلام ، دار المشرق ، بيروت ، ط 31، 1991.